This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

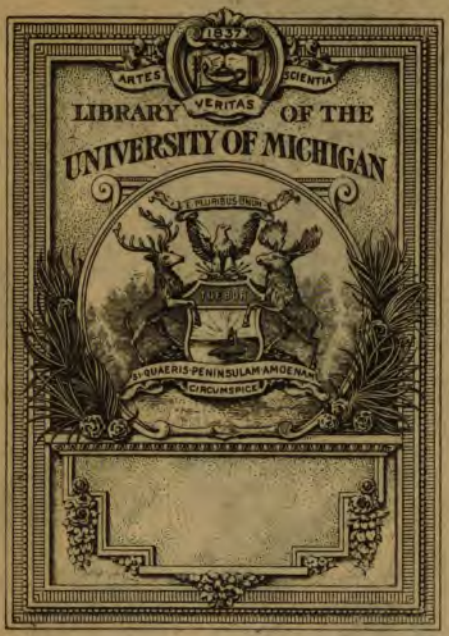
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

B
1833
.1835

Digitized by Google

Digitized by Google

ŒUVRES
PHILOSOPHIQUES
DE DESCARTES.

Digitized by Google

PARIS, IMPRIMERIE DE P.-DUPONT ET COMP.
Rue de Grenelle-Saint-Honoré, n° 55.

Digitized by Google

Descartes, René

12723

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES DE DESCARTES,

PUBLIÉES D'APRÈS LES TEXTES ORIGINAUX

AVEC NOTICES, SOMMAIRES ET ÉCLAIRCISSEMENS;

PAR ADOLPHE GARNIER,

Professeur de Philosophie à l'École normale et au Collége royal de Saint-Louis.

TOME IV.

PARIS,

LIBRAIRIE CLASSIQUE ET ÉLÉMENTAIRE DE L. HACHETTE,

Ancien élève de l'École normale,

RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 12.

1835.

Digitized by Google

Digitized by Google

INTRODUCTION.

Les lettres de Descartes renferment, comme nous l'avons dit, une partie originale de son système, c'est-à-dire sa doctrine morale, et une confirmation de tous les autres points de sa Philosophie. Le volume précédent contient les lettres morales, et celles d'*Henri* Moore ou Morus à Descartes, avec les réponses de notre philosophe. Le débat roule sur la distinction de l'étendue, de l'espace et de Dieu, sur l'indivisibilité de la matière, et sur l'ame des animaux. Descartes avait identifié le corps et l'espace, déclaré la matière divisible à l'infini, et réduit l'animal à l'état de pure machine. C'est contre cette triple thèse que réclame l'écrivain anglais : il lui semble que la présence du corps est annoncée par la tangibilité, et que là où il n'y a rien de tangible il n'y a point de corps ; et, pour échapper à la difficulté qu'il éprouve à concevoir le vide, il suppose, comme l'ont fait depuis Newton et Clarke, que l'existence de Dieu constitue ce qu'on appelle l'espace. Ainsi Descartes confond l'espace avec le corps, et Morus confond l'espace avec Dieu. Pour le premier, si l'on enlève toute espèce de corps du sein d'un vase, on suppose, par cela même, que les parois se rapprochent et se touchent ; pour le second, le vide du vase serait comblé par la présence de Dieu : la différence entre Dieu et le corps, c'est que l'un est une étendue pénétrable et immobile, et l'autre une étendue douée d'impénétrabilité et de mobilité. Il ne peut comprendre que Dieu et l'ame agissent sur des étendues sans jouir eux-mêmes de l'extension ; mais cette extension lui paraît susceptible de se contracter et de se dilater. Descartes accorde à l'ame et à Dieu une étendue d'action et non d'essence, et, comme il a défini le corps une étendue ayant les trois dimensions, il persiste à dire que l'espace est un corps, et qu'il y a des corps insensibles. On pourrait croire, au premier coup-d'œil, qu'il ne s'agit ici que d'une guerre de mots, car le philosophe

Digitized by Google

français ayant donné du corps une définition qui convient parfaitement à l'espace pur, il lui est certainement libre d'imposer à l'espace le nom de corps ; mais, comme il ajoute que les parties de l'étendue ont non-seulement les trois dimensions, mais encore la figure, l'impénétrabilité et la mobilité, il cesse de pouvoir identifier le corps et l'espace, car ce dernier n'est ni impénétrable ni mobile. De son côté Morus nous paraît se contredire quand il affirme, d'une part, que Dieu est une étendue pénétrable et universelle, et, de l'autre, que cette étendue peut se contracter : car il est évident qu'après la contraction il doit y avoir quelque espace vide de Dieu. Nous ne voyons, quant à nous, aucune impossibilité à concevoir le vide, ou, si l'on veut, un espace contenant, dans lequel se jouent des forces qui se résistent les unes aux autres, c'est-à-dire des corps, et d'autres forces qui se pénètrent et qui connaissent, c'est-à-dire Dieu et les ames.

Sur la divisibilité à l'infini, Morus objecte qu'il est impossible de comprendre une ligne composée de parties infinies et qui cependant serait elle-même finie; Descartes répond que supposer des atomes indivisibles, même pour le doigt de Dieu, ce serait borner la puissance du Créateur. Henri Morus réplique qu'en supposant que Dieu lui-même ne peut atteindre la limite de la division, on fait également expirer son pouvoir. Le philosophe français accorde qu'il aurait dû se borner à dire : la divisibilité indéfinie, et non pas infinie; car, si la limite de la division échappe à ses sens, il ne peut affirmer que Dieu ne puisse l'atteindre. Or se prononcer ainsi, c'est admettre l'indivisibilité ; aussi Henri Morus donne-t il son acquiescement.

Les deux adversaires ne peuvent arriver à la même conciliation sur l'ame des animaux : suivant Descartes, les objets extérieurs ne déterminent, dans l'animal, ni perception, ni volonté, mais des mouvemens mécaniques. Ce qui les distingue particulièrement de l'homme, c'est qu'ils n'ont pas un véritable langage, et que les signes extérieurs expriment chez eux non des pensées, mais des besoins du corps, sans qu'aucune ame dirige cette manifestation. Leur attribuer

Digitized by Google

une ame, ce serait d'ailleurs les douer de l'immortalité. Le philosophe anglais demande s'il est possible d'expliquer la mémoire et la sagacité dont les animaux font preuve par un simple mouvement matériel; il allègue que les oiseaux parleurs emploient les mots avec intention et non par un simple ressort automatique, et il n'éprouve pas de répugnance à départir une ame immortelle même aux plus chétifs insectes. Ces myriades d'ames lui paraissent comme une sorte de sable ou de poussière spirituelle allant et venant dans la matière, et pénétrant de vie la plus délicate molécule. Il nous paraît difficile de refuser à l'animal une force distincte du corps : les matérialistes du dix-huitième siècle et de nos jours n'ont fait que retourner contre l'homme les argumens de Descartes contre l'animal. Si vous pouvez expliquer par un jeu de la matière la connaissance que le chien a de son maître, ainsi que la joie, la tristesse, la crainte, le désir que nous lisons dans ses yeux, on expliquera de la même manière ce que vous réservez à l'ame, c'est-à-dire la connaissance de la pensée et jusqu'à l'idée de l'infini. Nous ne pouvons douter que l'animal n'emploie des signes avec intention, à moins de renoncer aux inductions les plus légitimes et même à celles qui nous font croire que les autres hommes sont nos semblables. Morus va cependant trop loin quand il affirme que les oiseaux parleurs emploient les *mots* avec intelligence : ils pourront répéter par hasard à propos les phrases qu'ils auront apprises, mais ils les redisent si souvent hors de propos que bien évidemment ils n'attachent aucune valeur aux articulations. Il n'en est pas de même des mouvemens du corps et des sons inarticulés; jamais l'animal ne les emploie que quand il en a besoin, c'est-à-dire qu'il les prend pour de véritables signes ou des manifestations de sa pensée : les articulations, au contraire, ne sont pour lui qu'un objet d'amusement.

Nous avons rappelé ce débat de Descartes et de Morus, quoiqu'il soit renfermé dans les lettres du volume précédent, pour le rapprocher des discussions que contient le présent volume et faire envisager d'un seul coup-d'œil toutes les querelles métaphysiques que Descartes a essuyées

Digitized by Google

indépendamment de celles qui sont connues sous le nom d'Objections contre les Méditations. Le second débat de ce genre est celui qui s'est élevé entre notre philosophe et un de ses disciples infidèles, *Henri* Leroy, professeur à Utrecht, qui après avoir adopté toutes les opinions de son maître les rejeta ensuite presque toutes, et même altéra celles qu'il conserva, au point que Descartes n'en voulut plus reconnaître une seule. La lutte s'engage d'abord sur une définition de l'homme que Leroy avait appelé un *être* par *accident*. Descartes lui remontre que cette expression peut soulever la colère des théologiens, et qu'il est bon d'avertir que ce qu'il y a d'accidentel dans l'homme ce n'est ni l'ame, ni le corps, mais la réunion de l'un et de l'autre. Ce n'est là encore qu'une remontrance secrète de la part d'un maître un peu vif et un peu jaloux de son autorité à un élève indocile, qu'il ne se flatte pas de ranger facilement sous la règle. Bientôt le dissentiment éclate au grand jour : Leroy avait publié un écrit en forme de placard où il exposait ses vues sur l'esprit humain, et où la plupart des articles était une réfutation indirecte du principe de Descartes ; celui-ci en fit donc la réfutation dans une de ses lettres. Leroy définissait l'esprit humain une faculté de penser : Descartes objecte que ce n'est pas indiquer si l'esprit est un mode ou une substance. Dans l'article second de son placard le professeur d'Utrecht avance que rien ne s'oppose à ce que l'esprit soit une substance corporelle, ou du moins un mode de la substance du corps. C'était marcher directement contre l'enseignement cartésien. Aussi le maître est-il indigné ; il répond que l'étendue est l'essence du corps, et la pensée l'essence de l'ame, et qu'ainsi ces deux essences ne peuvent se confondre en une seule. On peut concevoir, dit-il, la pensée sans le corps ; donc la première n'est pas l'attribut du second, car on ne peut concevoir le mode sans la substance. Une substance, ajoute-t-il, peut être considérée comme mode relativement à une substance plus importante, mais cela n'empêche pas que la première n'existe comme une nature distincte. Descartes est bien près de faire évanouir ici la distinction entre la substance et le mode, et,

Digitized by Google

si l'on se rappelle qu'il n'y a pour lui dans l'univers que de l'étendue, du mouvement, une pensée finie qui est l'homme, et une pensée infinie qui est Dieu, on verra que rien, dans tout cela, ne peut, aux yeux du philosophe, s'appeler mode, si ce n'est le mouvement. Or il y a bien loin de ce mode à ce qu'on appelle ordinairement une qualité, qu'on représente comme une sorte de vêtement dont est couvert le fond des choses appelé substance. Dans la conception vulgaire, la couleur, la température, le son, l'odeur, la saveur sont des voiles ou des vêtemens sous lesquels on suppose quelque chose d'inconnu et de résistant qu'on appelle substance. Mais à quel titre le résistant est-il considéré comme le soutien du visible ou de la couleur, plutôt que le visible comme le soutien du résistant? Nous sommes plus fortement occupés de ce qui affecte nos mains que de ce qui affecte nos yeux, voilà pourquoi nous appelons l'un substance et l'autre qualité. Mais nous n'avons aucune raison de regarder le bleu intangible du ciel comme moins existant par soi-même que les gaz invisibles de l'atmosphère. Descartes envisageait la résistance, aussi bien que la couleur, comme une pensée que l'ame produisait à propos des impressions suscitées dans nos organes par l'étendue et le mouvement; l'étendue pour lui était une substance, la pensée en était une autre, et il n'y avait outre cela, dans le monde, que le mouvement de la première. Nous ne prétendons pas justifier entièrement cette théorie, car nous ne comprenons pas le mouvement de l'étendue non résistante, c'est-à-dire de l'espace; mais ce qui nous en plaît, c'est qu'elle fait disparaître cet échafaudage incompréhensible des qualités entées sur une substance. Que, dans l'espace, une force résiste à ma main, qu'une autre force émeuve le nerf de mes yeux, qu'une autre agite celui de mon oreille: je ne vois aucune raison pour appeler ces forces attributs les unes des autres, et pour ne pas les laisser subsister au même titre et pour la même valeur. C'était avec raison, selon nous, que Bacon redemandait la révision des fausses idées qui circulaient dans le monde sur la substance et les qualités.

Leroy, ne trouvant pas dans la nature de l'esprit et du corps

Digitized by Google

une raison suffisante de les regarder comme distincts, s'en rapportait sur ce point à la révélation divine, et tranchait la question par l'Écriture-Sainte : son maître repousse cette solution, et déclare que s'en rapporter uniquement aux livres saints pour les questions qui ne sont pas de pure foi c'est supposer que la raison peut comprendre le contraire de ce qu'enseigne l'Écriture. Le disciple poursuit, et dit que tant que l'ame est jointe au corps elle est *organique*, et que la diversité de ses pensées provient des diverses dispositions du corps : le maître se plaint avec raison de l'ambiguité du mot *organique*, et il ajoute que si l'on veut dire par-là qu'elle est un instrument du corps on la confond réellement avec lui, et qu'on renvoie seulement pour la forme à l'autorité de l'Écriture. Nous nous défions, comme Descartes, de ceux qui attribuent une décision à la raison et une autre à la foi. Nous ne sommes pas bien sûr de la candeur ou tout au moins de la prudence des philosophes qui cherchent à démontrer que, par les lumières naturelles, on ne peut arriver ni à l'existence de Dieu, ni à l'immortalité de l'ame, et qui affirment qu'à cet égard il n'y a de certitude que dans l'autorité d'une révélation : car ou ils veulent renverser la religion révélée par l'ascendant de la raison, ou ils établissent qu'une saine religion peut se mettre en contradiction avec la raison humaine; et comment s'expliquer, dans ce dernier cas, que Dieu ait allumé, d'une part, un flambeau, et, de l'autre, préparé tout ce qu'il faut pour l'éteindre?

Le disciple renvoie encore aux saintes écritures pour la connaissance du monde matériel, car, dit-il, nous n'avons pas par nous-mêmes le moyen de distinguer nos perceptions réelles d'avec nos imaginations mensongères ; mais heureusement la révélation nous apprend que Dieu a créé et qu'il conserve le ciel et la terre et toutes les choses qui y sont contenues. Cette théorie a été plus tard reproduite par Malebranche. Descartes répond qu'il a posé un *criterium* d'après lequel on peut distinguer les perceptions réelles des idées purement imaginaires. Nous ne partageons pas sa conviction sur ce point : la seule raison qu'il donne en faveur

Digitized by Google

de la réalité du monde matériel, c'est que nous ne pouvons pas lier par la mémoire les idées de nos rêves à toute la suite de notre vie. Ce qui résulterait de cette démonstration, c'est que nous aurions des rêves plus durables et plus réguliers que les autres. Nous pensons que la distinction entre la perception et la pure conception est immédiate ou, si l'on veut, *sui generis*, et que, faute d'apercevoir cette distinction primitive, on se jette en des routes sans issues, on aboutit à un idéalisme inextricable.

Après la question de la distinction de l'ame et du corps, et celle de l'existence du monde matériel, le problème qui a le plus agité la philosophie est l'union du corps et de l'ame. Le professeur d'Utrecht croit trancher ainsi la difficulté : l'ame a été placée près du corps, elle y demeurera jusqu'à ce qu'une cause la déplace ; le philosophe français fait observer avec justesse que cette immutabilité de la nature n'explique pas le genre de lien qui rattache l'ame au corps.

Suivant l'avis de Henri Leroy, l'esprit n'a pas besoin de notions ou d'axiomes innés : il lui suffit de la seule faculté de penser. Descartes s'était déjà prononcé dans le même sens. Mais la faculté de penser, dont parle le philosophe d'Utrecht, ne s'exerce que sur les choses sensibles, et en cela il se sépare nettement de son maître, qui non seulement accorde à l'ame une intellection pure dégagée de tout concours des sens, mais qui ne reconnaît pas même à ceux-ci le pouvoir de fournir une seule idée, et qui en fait seulement le théâtre de quelques mouvemens corporels, à propos desquels l'esprit, par une force qui lui est propre, conçoit l'idée de la figure, de la couleur, du son, de l'odeur, etc. Les deux adversaires tombent ici chacun dans un excès opposé : Descartes se plonge dans un idéalisme qui doit le conduire, s'il est conséquent, à n'affirmer que sa propre pensée, et Leroy se jette dans un complet sensualisme qui le mène directement à la négation de l'ame et de Dieu.

Leroy rejette la preuve de l'existence de Dieu que Descartes veut tirer de l'idée que nous avons de cette exis-

Digitized by Google

tence, car, dit-il, nous avons l'idée d'une multitude d'objets qui n'existent pas actuellement. Son adversaire répond que l'existence de Dieu nous est représentée comme nécessaire par l'idée que nous en avons, tandis que l'existence de toute autre chose ne nous apparaît que comme contingente. Mais alors, pourrait-on lui dire, l'idée que nous avons des choses contingentes prouve l'existence contingente de ces choses, ou bien l'idée d'un être nécessaire ne prouvera pas l'existence nécessaire de cet être. Or, comme vous avez cru pouvoir rejeter la réalité des objets contingens, ne vous étonnez pas qu'on rejette celle d'un être nécessaire, ou bien reconnaissez que vous avez eu tort de mettre en doute l'existence actuelle et contingente du monde matériel, car, encore une fois, votre idée vaut dans les deux cas, ou elle ne vaut ni dans l'un ni dans l'autre.

La fin du placard est consacrée à une analyse de l'esprit humain, en partie empruntée à Descartes et en partie contraire à la théorie de ce philosophe. Leroy divise, comme son maître, la pensée en entendement et en volonté. A l'entendement il rapporte la perception et le jugement; la perception se soudivise pour lui en sentiment, réminiscence, et imagination; le sentiment est une perception de quelques mouvemens corporels qui ne demandent point l'entremise des *espèces intermédiaires*, et qui a pour siége le cerveau. Cette manière d'envisager la perception est entièrement conforme à la doctrine de Descartes; Leroy est également d'accord avec lui en proclamant que la volonté est libre, et qu'elle se détermine elle-même. Descartes reproche à cette classification de ne pas mentionner l'intellection pure, à laquelle il attribue, comme nous le savons, toutes les idées qui ne sont pas des images. Il est moins fondé en raison, lorsqu'il lui fait un tort de placer le jugement dans l'entendement et non dans la volonté : en effet, que l'on entende par volonté ou le pouvoir libre de se décider, ou la faculté par laquelle nous souffrons ou jouissons, il est clair que ce n'est pas elle qui juge, et qu'elle se détermine seulement d'après les connaissances de l'entendement. Nous ne sommes pas maîtres de juger un corps plus grand ou plus petit qu'un

Digitized by Google

autre; nous ne sommes pas maîtres de juger qu'il y a ou qu'il n'y a pas de Dieu : notre jugement n'est donc pas volontaire. Le seul cas où nous puissions suspendre notre jugement, c'est lorsqu'il est inductif, et encore n'est-ce pas sur l'induction que notre volonté agit directement, mais sur la mémoire, par l'effort que nous faisons pour nous rappeler les inductions contraires, ou du moins cette observation générale que l'induction est trompeuse. La volonté agit donc sur la perception et sur la mémoire, mais pour éclaircir l'une et l'autre, et non pour les enchaîner. Et d'ailleurs, quand même elle serait assez puissante pour nous empêcher de juger ou de nous souvenir, il ne faudrait pas moins la compter comme une faculté distincte du jugement et de la mémoire.

Les *Lettres* nous offrent encore de nouvelles objections d'Arnauld contre les Méditations. Celles-ci portent principalement sur la continuité de pensée que Descartes attribue à l'ame; sur les momens de la durée, que le philosophe allègue comme une preuve de l'existence de Dieu; sur le vide, et enfin sur la manière dont l'ame peut mouvoir les esprits animaux. Si l'ame pensait toujours, dit Arnauld, elle devrait garder le souvenir des premiers actes d'intellection pure qu'elle accomplit dans l'enfance, et qui, de l'aveu même de Descartes, n'ont pas besoin des impressions du cerveau pour s'accomplir; de plus, si la pensée est l'essence de l'ame, changeons-nous d'essence toutes les fois que nous changeons de pensée, et, quand nous sommes les auteurs de notre pensée, sommes-nous les auteurs de notre essence. Descartes répond que chez l'enfant l'intellection pure n'est pas encore éveillée, et que toutes les idées consistent en des images dont la mollesse du cerveau ne peut encore garder la trace; il distingue entre l'acte de pensée et ce qu'il appelle la nature pensante dont il compose l'essence de l'ame. Ce qui varie en nous, dit-il, c'est l'acte de pensée, mais non la nature pensante. Descartes, ayant renfermé l'ame dans la pensée, se trouvait amené à conclure que la pensée et l'existence étaient une seule et même chose, et qu'au moment où l'ame ne penserait pas elle serait anéantie,

Digitized by Google

Mais n'est-il pas possible de concevoir une force en repos, et faut-il dire que la faculté d'aimer, par exemple, n'existe qu'au moment où nous aimons? Il y a dans la nature des forces continuellement agissantes, comme la force d'attraction; mais il y en a d'autres dont la force souffre des intermittences, comme les forces magnétiques, électriques, et les forces d'affinité. Faut-il comprendre que quand ces forces ne sont pas dans les circonstances favorables à leur action, elles n'existent pas? Nous regarderions, quant à nous, la force pensante comme une force du même genre que les précédentes, agissant quand l'occasion s'en présente, mais pouvant toujours agir, c'est-à-dire existant alors même qu'elle n'agit pas.

Les choses spirituelles, poursuit Arnauld, ont une existence non successive mais instantanée; en conséquence, c'est mal établir l'existence de Dieu que de l'asseoir sur la nécessité d'une force qui conserve l'ame humaine.

Suivant Descartes, la durée de l'ame n'est pas simultanée: il y a entre nos pensées une succession qui n'existe pas entre celles de Dieu. Nous comprenons bien, quant à nous, que l'existence de l'ame est successive, mais nous croyons en devoir dire autant de celle de Dieu: dire que Dieu ne prévoit pas, mais qu'il voit en un point indivisible du temps ce qui est pour nous le passé, le présent et l'avenir, c'est se mettre en contradiction avec soi-même; c'est dire que les temps sont à-la-fois un et plusieurs. Autant vaudrait affirmer que l'espace est à-la-fois infini et inétendu, et que ce qui est pour nous l'Univers est indivisible aux yeux de Dieu. Toutes ces propositions contradictoires sont le fruit de la vénération instinctive que nous éprouvons pour l'Être-Suprême et de la crainte que nous avons, par suite, de supposer une borne à son pouvoir: mais nous ne devons jamais permettre que notre sentiment trouble notre raison; ce n'est pas agrandir Dieu et c'est nous rendre absurdes.

Sur la question du vide, Arnauld avance que si l'espace était toujours plein, Dieu ne pourrait anéantir un corps sans en créer à l'instant même un autre. Descartes se borne à répondre que, comme il y a partout de l'étendue, il y a par-

Digitized by Google

tout des corps, puisque le néant ne peut avoir d'étendue : c'est toujours sa confusion habituelle de l'espace et de la matière.

Nous n'avons pas conscience, dit Arnauld, d'une direction imprimée par l'ame aux esprits animaux ; comment d'ailleurs un être incorporel peut-il donner une impulsion à des choses matérielles ? Nous avons conscience, reprend Descartes, de la part que prend l'ame aux mouvemens du corps ; cette part consiste dans une détermination de la volonté vers tel ou tel mouvement, et l'action de la volonté sur le corps n'est pas plus difficile à comprendre que celle de la pesanteur sur la matière. Et, en effet, si l'action des corps les uns sur les autres nous paraît plus facile à comprendre, c'est que nous en sommes chaque jour les témoins ; mais elle n'est pas plus claire en elle-même. Comment se fait-il, par exemple, que la vitesse dont une bille est douée se communique en partie à une autre bille par le point de contact presque indivisible qui les fait se communiquer, si toutefois même il y a contact ? Les corps, d'après la théorie actuelle de la physique, étant plus composés de vide que de plein, il faut admettre que les molécules agissent les unes sur les autres, à distance ou sans contact ; la tangibilité n'est donc pas la condition de l'action des corps les uns sur les autres puisqu'ils ne se touchent pas : pourquoi trouverions-nous plus de difficulté à comprendre l'action des êtres intangibles ?

Nous arrivons maintenant à un autre débat de notre philosophe avec un adversaire qui se cache sous le nom de *soldat de réserve* ou HYPERASPISTES, pseudonyme que n'a pu percer l'annotateur de l'exemplaire de l'Institut. Ce dernier et redoutable adversaire attaque d'abord les distinctions que Descartes a cru devoir établir entre une vérité théorique et une vérité pratique ; il montre que la conduite humaine est uniquement la conséquence des théories de chacun, et que si l'on rejetait, ne fût-ce que pour un instant, la vérité spéculative, on se condamnerait à l'inaction. Le philosophe se tire mal de cette objection en disant que le doute en matière pratique peut tuer le corps, et que le doute en matière spéculative ne peut tuer l'esprit : car il n'y a pas une de nos actions

Digitized by Google

qui n'implique un acte de foi spéculative ; de sorte que demander à un homme qu'il doute et qu'il agisse, c'est lui demander à-la-fois de ne pas croire et de croire. Celui qui fait un pas se montre persuadé de l'existence des corps, et vous ne pouvez faire qu'il n'y croie pas et qu'il marche.

Descartes expliquait la mémoire par les traces que les impressions laissent dans le cerveau ; Hyperaspistes demande comment l'acte immatériel de la pensée peut sillonner la matière cérébrale. Descartes répond, comme il l'a fait à Arnauld, que l'action des êtres les uns sur les autres est également incompréhensible, qu'ils soient étendus ou qu'ils ne le soient pas. Mais alors à quoi bon supposer ces traces du cerveau, qui n'expliquent nullement le jeu de la mémoire et que l'observation ne constate pas ? Était-il besoin pour éclaircir la question d'y enfermer un mystère de plus ?

Le *soldat de réserve* soulève ensuite une difficulté qui retombe sur tous ceux qui ont voulu légitimer la connaissance humaine par des raisons prises en dehors de cette connaissance. Les Méditations, dit-il, ne concluent rien sur ce que les choses sont en elles-mêmes, mais seulement sur ce qu'elles nous paraissent. Descartes répond en vain qu'il a distingué avec soin dans quel cas il parle des choses elles-mêmes, et dans quel autre cas, de l'idée que nous en avons. Il nous est absolument impossible de nous mettre en dehors de nous-mêmes pour juger si nous jugeons bien des choses. Lors donc que nous ne nous laissons pas aller naïvement à la pente de notre nature, que nous ne voulons pas prendre pour vérité ce qui nous est donné comme tel du premier coup-d'œil et sans réflexion, et que nous nous mettons en réclamation contre nos perceptions, nous ne pouvons parvenir à les légitimer. Quand on ne se laisse pas saisir l'*être* de prime-abord, et qu'on s'imagine n'avoir affaire qu'à une idée, on se met dans l'impossibilité de le saisir plus tard ; toute la question de la certitude se résume donc à se demander psychologiquement dans quels cas on *sait* et dans quels cas on *conjecture*. Pour parler plus ambitieusement : toute l'ontologie est dans la psychologie, et ceux qui prétendent faire de la métaphysique en dehors de leurs facultés

Digitized by Google

intellectuelles ressemblent à celui qui se crèverait les yeux pour savoir si la couleur existe. En résumé, examiner si la matière ou si Dieu existe c'est examiner si l'on sait qu'il y a un Dieu et si l'on sait qu'il y a de la matière ; c'est donc toujours faire de la psychologie.

Hyperaspistes poursuit, et dit : La certitude n'est pas une marque suffisante de la vérité, car les hérétiques sont persuadés de leurs erreurs. Il confond ici la certitude et la foi ; quelque ferme croyance que nous ayons aux choses que nous ne percevons pas par nous-mêmes, et que nous admettons sur le témoignage d'autrui ou par des inductions, il nous est toujours possible de supposer le contraire, et c'est là ce qui distingue le *croire* du *savoir*. Les matières de notre croyance peuvent changer : ce que nous avons admis un jour, nous le rejetons le lendemain ; la simple croyance n'est donc pas une marque de vérité. Mais nous n'arriverons jamais à nier, sans nous mettre en contradiction avec nous-même, ni la présence du corps que nous touchons, ni l'affection que nous éprouvons, ni l'infinité du temps et de l'espace. Ce ne sont pas là des opinions, mais des perceptions ; aussi les hommes sont-ils unanimes sur ces sujets, et n'en ont-ils jamais douté que du bout des lèvres. Vous les voyez bien dans la vie pratique agir les uns comme si Mahomet était le seul prophète de Dieu, les autres comme s'il n'était qu'un imposteur ; mais vous n'en voyez aucun se comporter, dans la vie active, comme si la matière n'existait pas, et l'état pratique est le véritable signe de l'état intellectuel. Ainsi, au moment où vous *croyez*, vous pouvez toujours comprendre une *croyance* contraire ; mais au moment où vous percevez, vous ne comprendriez pas une perception opposée. Si, au lieu d'admettre seulement la possibilité d'une croyance contraire à la vôtre, vous admettez cette croyance elle-même, vous vous partagez alors entre deux croyances, et c'est le cas du doute ; mais vous ne pouvez jamais avoir à-la-fois deux perceptions opposées. Nous ne proposons pas ici un nouveau critérium de certitude, nous constatons seulement dans quel cas l'humanité est certaine et dans quel cas elle n'arrive jamais à la certitude : elle croit au soleil de

Digitized by Google

demain ; nous souhaiterions à toutes les religions d'être aussi fermes que cette croyance, et cependant elle comprend que le soleil de demain peut ne pas se lever ; elle perçoit le soleil au moment où je parle, et elle ne comprend pas que ce soleil n'existe pas au moment où elle le perçoit. Le soleil de demain est donc matière de *croyance*, et cette croyance n'est pas le gage de la vérité, c'est-à-dire de l'existence de son objet; le soleil d'à présent est matière de perception, de savoir ou de certitude, et elle ne permet pas la supposition de la non-existence de son objet.

Le *dernier adversaire* de Descartes revient comme les autres sur l'inétendue de la pensée et sur l'antériorité de l'idée de l'infini. Descartes répond, comme il l'a fait mille fois, que l'étendue et la pensée s'excluent mutuellement, et que la négation du fini peut bien engendrer l'idée de l'indéfini, mais non pas celle de l'infini. Il y a en effet une grande différence entre ne pas apercevoir les limites d'un objet et savoir positivement que cet objet ne peut pas avoir de limites. L'idée de l'infini, continue Hyperaspistes, peut être produite par notre esprit. Oui, répond Descartes; mais notre esprit, d'où vient-il lui-même? pour que Dieu ait fait une ame capable de comprendre l'infini, il doit être infini. Un autre adversaire de Descartes avait dit : Il suffirait que Dieu eût seulement l'idée de l'infini pour la communiquer à sa créature; le philosophe avait déclaré que dans ce cas Dieu ne serait pas cause première : car son idée de l'infini, étant plus grande que lui-même, attesterait une autre existence adéquate à l'idée de l'infini, et qui aurait déposé cette idée en Dieu. C'est sans doute là un des plus admirables efforts qu'on ait fait pour sortir de la psychologie et placer la base de la certitude dans l'ontologie elle-même, et cependant tout cela revient à dire : Je *sais* que j'ai l'idée de l'infini, et je *sais* qu'il n'y a point d'effet sans cause. Nous ne pouvons en effet nous quitter nous-mêmes, ni voir par d'autres yeux que les nôtres, et la question de la certitude revient toujours à dire: Voici ce que je sais, et voilà ce que je ne sais pas.

Descartes avait posé un instant que l'idée des choses matérielles pouvait nous venir de nous-mêmes. Son antagoniste

Digitized by Google

lui objecte que si elle le peut un seul moment, elle le pourra toujours, et qu'en conséquence rien ne nous assure que la matière existe. La conscience, répond Descartes, nous atteste que les idées des choses matérielles ne sont pas formées par nous, mais nous viennent du dehors. Si telle est la voix de la conscience, pourquoi Descartes l'a-t-il d'abord méconnue? Sur ce point, ses adversaires ne font que lui interdire un refuge qu'il s'est fermé lui-même, et auquel il ne peut revenir sans infirmer la valeur de son prétendu doute philosophique.

On connaît l'opinion de Descartes sur la nécessité du concours perpétuel de Dieu pour la conservation de nous-mêmes et de toutes choses; on sait aussi que de là est née plus tard la doctrine de l'identité de Dieu, de la nature et de l'homme. Cette opinion devait donc soulever de nombreuses oppositions, et presque tous les adversaires de Descartes se sont déclarés contre elle. Hyperaspistes pose cette alternative : Ou la créature n'est qu'un mode de Dieu, ou elle est une substance, et dans ce cas elle peut continuer d'exister sans le concours de son auteur. La réponse de Descartes est qu'une substance n'est pas ce qui peut se passer du concours de Dieu, mais ce qui n'a pas besoin pour subsister des autres choses créées. Le seul mystère en tout ceci, c'est de savoir comment Dieu a pu susciter du néant d'autres êtres que lui-même : qu'il les soutienne comme par une sorte de création perpétuelle, ou qu'il leur ait donné la force de subsister sans qu'il y pense, c'est là une question peu importante; car d'une façon ou d'une autre les êtres rentreront au néant sitôt que Dieu le voudra, et peu importe qu'il ait besoin pour cela de cesser d'agir comme le veut Descartes, ou d'agir de nouveau comme le veulent ses adversaires. La difficulté est de savoir comment son action crée d'autres existences que la sienne. C'est cette difficulté qui a jeté quelques penseurs dans le panthéisme, c'est-à-dire qui leur a fait croire que Dieu est seul au monde. Mais quand on admet que le moi humain n'est pas sa propre cause, et que les forces résistantes qu'on appelle la matière pouvaient ne pas exister et ont commencé d'être, on

Digitized by Google

compte autre chose que Dieu dans l'univers, on a franchi tous les obstacles, et on doit s'inquiéter assez peu de savoir si Dieu crée seulement au commencement de chaque chose ou s'il crée perpétuellement, puisque tout le secret réside dans la création.

Hyperaspistes veut ensuite engager le débat sur le progrès des causes à l'infini et sur l'*innéité* de l'idée de Dieu : nous ignorons pourquoi Descartes le refuse, en alléguant qu'il n'a écrit nulle part ce qu'on lui attribue ici. Son adversaire lui dit qu'une série de causes à l'infini n'est pas absurde, puisque nous sommes précédés par l'infinité du temps. Il ajoute que si l'idée de Dieu nous était innée, tous les géomètres et tous les théologiens l'auraient trouvée en eux-mêmes, et que peut-être Descartes lui-même changera un jour d'opinion sur l'origine de cette idée. Notre philosophe avait dit positivement qu'il serait absurde d'admettre un progrès à l'infini pour une cause conservatrice [1]; il avait dit aussi que l'idée de l'infini nous était innée [2]; enfin il avait confessé avoir abandonné d'anciennes opinions, regardées par lui autrefois comme très certaines [3]. Son adversaire était donc en droit de lui adresser l'objection qu'il décline ici; notre philosophe aurait pu répondre, ce nous semble, 1° qu'il ne faut pas multiplier les êtres au-delà de la nécessité, et qu'une seule cause infinie pouvant jouer absolument le même rôle qu'une série infinie de causes, nous n'avons pas besoin de recourir à cette dernière supposition; 2° que si les géomètres et les théologiens ne trouvent pas en eux-mêmes l'idée innée de Dieu, c'est qu'ils ne font pas attention à la formation de cette connaissance, puisque par *idée innée* Descartes entend une faculté naturelle qui nous fait connaître des objets distincts de ceux que nous offrent les sens. Quant aux opinions très certaines que Descartes a rejetées par la suite, notre philosophe n'aurait pas eu, à notre sens, de bien bonne réponse à faire, car son tort est

[1] Voyez troisième Méditation, n° 2, et Réponses aux cinquièmes Objections, n° 37.

[2] Voyez troisième Méditation, n°s 7 et 15.

[3] Voyez *ibid.*, n° 2.

Digitized by Google

d'avoir mis en doute des connaissances irrécusables, et de n'avoir pas suffisamment distingué entre la certitude et la simple opinion.

Bacon avait banni de la physique la recherche des causes finales, et avait comparé cette étude à une vierge consacrée au Seigneur, dont il faut louer la piété, mais plaindre la stérilité. Descartes suivit son exemple, et avança qu'il était toujours facile de constater la cause efficiente d'un phénomène, même dans les circonstances où la cause finale restait profondément ignorée. Le *dernier combattant* affirme que les causes finales ne sont pas plus difficiles à connaître que les causes physiques. Descartes répond avec raison qu'il y a de la folie à vouloir pénétrer les fins de Dieu, et que si cette étude peut avoir de l'intérêt pour la morale, elle est nuisible en physique, et fait substituer l'hypothèse à la place de la réalité.

Un ennemi aussi clairvoyant qu'Hyperaspistes ne pouvait manquer de relever la confusion qui existe dans la théorie cartésienne entre l'intelligence et la volonté : il établit donc que la volonté ne peut se déterminer qu'avec le secours de l'intelligence, et que la première ne dépasse jamais les limites de la seconde. Descartes se renferme obstinément dans sa thèse sur la cause de l'erreur : il attribue à la volonté un jugement qui dépasse l'intelligence. Il avait dit à Gassendi : Si vous jugez que la pensée est étendue, ce n'est pas que vous le concevez, mais c'est que vous le voulez ainsi. Il répète à Hyperaspistes que le faux n'est jamais pris pour vrai par l'intelligence, mais bien par la volonté. Comme nous l'avons dit dans nos notes sur son débat avec Gassendi, il confond la passion avec la volition, et le jugement inductif qui appartient à l'intelligence avec la passion qui peut influer sur ce jugement.

Il nous paraît plus habile dans la contestation qui s'engage ensuite : l'antagoniste soutient qu'il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait d'abord été dans le sens, et que par exemple l'aveugle n'a point l'idée de la lumière. Au lieu de se borner à distinguer entre les idées que nous devons à nos sens et celles qui en dépassent la portée, comme il le

Digitized by Google

fait d'ordinaire, Descartes s'enhardit jusqu'à demander si l'on est bien sûr que l'aveugle n'ait pas la même idée que nous relativement à la couleur. Supposez, en effet, que l'aveugle se représente des couleurs; comme il ne les appliquera pas aux mêmes objets que nous, nous ne pourrons nous entendre avec lui; mais il nous sera impossible d'affirmer qu'il n'ait pas l'idée de la couleur. Tout audacieux que soit l'argument de Descartes, il n'en est pas moins juste, et l'on s'étonne que les partisans des idées innées ne s'en soient pas avisés plus tôt.

Cette dispute est suivie d'une autre où le philosophe nous semble reperdre son avantage : on lui objecte la difficulté de comprendre ce qu'il veut dire par ces mots : *Dieu est son être*. Le triangle, demande-t-on, est-il un être étranger à lui-même? J'ai voulu dire, répond Descartes, que l'*existence* appartient à l'*essence* de Dieu, et qu'il n'en est pas ainsi pour le triangle. Mais est-il possible d'attribuer une essence à une chose qui n'existe pas? et ne devait-on pas attendre une vue plus nette, ou du moins des expressions moins ambiguës, de la part du philosophe qui avait rejeté les qualités substantielles, et qui n'avait reconnu d'autres substances que l'étendue et la pensée ?

Il subit encore une défaite à l'occasion de l'évidence mathématique, qu'il fait reposer sur l'existence de Dieu : car, lui dit-on, ou vous serez arrêté par l'impossibilité des hypothèses mathématiques, comme d'une ligne sans largeur, d'un point sans étendue, et cela quoique Dieu existe, ou, une fois ces hypothèses admises, vous ne pourrez refuser les conséquences qui en résultent, comme l'égalité des trois angles d'un triangle à deux droits, et cela quand même Dieu n'existerait pas.

Descartes répond mal en disant que si Dieu n'existe pas, un malin génie auteur de notre être peut nous faire adopter de fausses évidences : car l'existence de Dieu, comme le lui a représenté Gassendi, ne repose elle-même pour nous que sur son évidence.

Voici enfin la dernière objection nouvelle soulevée par Hyperaspistes : Le jugement que nous portons sur la dis-

Digitized by Google

tinction de deux choses ne prouve pas que ces deux choses soient réellement distinctes. Si Descartes n'avait pas lui-même déplacé témérairement la base de la certitude, comme nous venons de le voir tout-à-l'heure, il aurait pu se contenter de dire que nous n'avons pas d'autre critérium de vérité que notre jugement clair et distinct. Mais il a renié cette autorité; et ses adversaires ne font que suivre son exemple, en lui demandant d'autres preuves que la distinction de l'idée. En vain répond-il que c'est par une faculté positive que l'on distingue, et par un défaut de faculté que l'on confond. Pourquoi a-t-il rejeté d'abord lui-même la faculté positive? De plus pour confondre, il faut encore être intelligent; et le défaut de faculté intellectuelle ne fait pas que la pierre puisse confondre les objets. La confusion provient donc d'un emploi moins attentif de l'intelligence, et non pas de l'absence totale de cette faculté. Quant à l'erreur, qui ne consiste plus seulement à méconnaître ou à ignorer, mais à supposer ce qui n'est pas, elle est tout aussi positive que la perception de la vérité; il s'agit de distinguer quelle est la faculté qui nous trompe, et quelles sont les facultés qui ne nous trompent jamais, et c'est ce que l'illustre philosophe ne nous paraît pas avoir clairement établi.

En résumé, si nous jetons un coup-d'œil général sur cette longue et importante discussion, nous verrons que toutes les fois que Descartes succombe, c'est sous le poids de la base factice qu'il a donnée à la certitude. De là sa distinction malheureuse entre la vérité théorique et la vérité pratique, son doute de l'existence des corps, et des vérités mathématiques; sa confusion de la volonté et de l'intelligence, sa doctrine sur les essences qui n'ont point d'existence, et l'impossibilité où il se trouve de ramener la certitude au jugement clair et distinct que nous portons sur les choses. Partout ailleurs que sur le terrain de la certitude il remporte l'avantage: c'est ainsi qu'il établit d'une manière victorieuse l'action de l'esprit sur le corps, l'inétendue de la pensée, l'impossibilité que l'idée du fini produise celle de l'infini, l'absurdité d'une série de causes sans premier terme, le danger de la recherche des causes finales et la nécessité

Digitized by Google

d'admettre pour certaines idées une autre origine que les sens.

Nous aurons achevé de signaler tous les débats philosophiques dans lesquels Descartes a été engagé, en renvoyant le lecteur aux lettres LXXIV et LXXV de ce volume. On y attaque la preuve de l'existence divine, que Descartes fait reposer sur l'idée que nous avons de Dieu. Si par idée, lui dit-on, vous entendez non pas une image que nous nous faisons des objets, mais le jugement que nous portons de leur existence, votre argument revient à dire : La preuve que Dieu existe, c'est que nous jugeons qu'il existe. Nous aurions désiré, pour notre compte, que Descartes s'en fût tenu à cette preuve, car, comme nous l'avons dit déjà, nous ne pouvons pas nous mettre en dehors de notre esprit; et la meilleure raison que nous ayons pour admettre que les choses sont de telle ou telle manière, c'est que nous les jugeons ainsi. Mais le philosophe affirme que l'idée de Dieu est distincte de cette proposition : Dieu existe, et qu'elle est un concept de l'intellection pure auquel il faut attribuer une cause. Nous l'avons dit plusieurs fois : toute idée simple est un démembrement d'un jugement primitif; nous n'avons pas d'abord l'idée de forme, mais la perception d'un corps formé : de même nous n'acquérons pas d'un côté l'idée de Dieu, et de l'autre l'idée d'existence, mais nous jugeons de prime-abord qu'il existe hors de nous une cause sans commencement.

Il ne nous reste plus à signaler dans les lettres de Descartes que trois points de vue originaux qu'on ne retrouve pas dans ses autres écrits. Nous voulons parler premièrement de sa définition de l'éloquence [1]. Il dit qu'elle fut d'abord la manifestation naïve d'une ame candide et pure, et d'un vif amour pour la vérité, et qu'elle se corrompit dans les débats de la Grèce et de Rome, lorsqu'on se fit gloire de triompher dans les mauvaises causes. Il ajoute qu'elle consiste dans l'élégance de la forme et la solidité du fond, et qu'elle résulte moins de l'éclat de quelque trait que de l'accord de toutes

[1] Voyez lettre XXXIX.

Digitized by Google

les parties. On voit que cette définition se rapproche de celle que les anciens donnaient de l'orateur. Il est remarquable en effet que si de mauvaises intentions ont pu trouver de l'éloquence, il leur a toujours fallu prendre au moins l'apparence de la loyauté. En effet, l'homme est constitué moralement de telle sorte que si son intérêt matériel peut l'émouvoir, la beauté pure et désintéressée l'émeut plus vivement, et que des émotions plus vives encore lui viennent de la pratique du devoir et surtout du dévouement.

Secondement, Descartes examine le projet d'une langue universelle [1] : il fait remarquer que le vocabulaire qu'on voudrait rendre commun à toutes les nations pourrait ne pas satisfaire l'oreille de tous les peuples ; qu'au lieu d'en inventer un nouveau il vaudrait mieux prendre celle des langues modernes qui est la plus répandue, ce qui abrégerait au moins la tâche de quelques-uns ; qu'au surplus il suffirait de s'en tenir à une écriture universelle, dans laquelle les signes représenteraient les idées, comme dans la notation musicale ; et que pour abréger le travail il faudrait faire l'énumération de toutes les pensées simples, auxquelles on appliquerait des signes qui se combineraient les uns avec les autres comme les pensées entre elles. Nous ne croyons pas que cette écriture fût susceptible de descendre à de nombreux détails ; il faudrait la tenir toujours dans une certaine généralité qui ne la rendrait propre qu'aux savans, et peut-être ceux-ci ont-ils plus d'avantage à s'approprier les trois ou quatre langues modernes qui servent de dépôt à la science aujourd'hui que le latin a cessé d'être la langue scientifique. Il ne faut pas se laisser séduire par la notation musicale et arithmétique qui s'exerce sur des abstractions, tels que le ton, le rhythme et le nombre. Si nous considérons la quantité de signes qu'il faudrait imaginer pour écrire par exemple l'histoire naturelle en caractères communs à tous les peuples, nous resterons sans doute effrayés de l'entreprise.

Troisièmement, enfin Descartes explique [2] le véritable

[1] Voyez lettre XLVI.
[2] Voyez le fragment après la lettre LXXIII.

Digitized by Google

sens de son fameux enthymème. En disant : je pense, donc je suis, il n'avait pas pour but de prouver l'existence de l'être qui pense, mais d'arriver à la démonstration de son immatérialité. Ainsi ce qui a été regardé comme un des résultats de sa philosophie, n'était pour lui qu'un point de départ. Partir de son existence ou partir de sa pensée était pour lui une seule et même chose, et il ne prouvait pas l'une par l'autre : il voulait seulement établir qu'il ne s'apparaissait à lui-même que comme une pensée, et s'appuyer sur cette base pour se distinguer de l'étendue. Il faut reconnaître cependant que ses expressions prêtaient à l'équivoque, et que par la précipitation de son doute universel il se mettait dans la nécessité de prouver son existence elle-même, et s'enlevait le droit de la prendre pour une chose évidente et comme synonyme de sa pensée.

La philosophie de Descartes remplit presque tout le programme de la science de l'homme et de Dieu, mais il est facile de voir qu'elle n'a été engendrée que pour la défense de deux idées : l'immatérialité de l'ame et l'existence de Dieu. Descartes cherche à enchaîner ces deux points l'un à l'autre, et, suivant sa méthode, il suppose une liaison entre des choses mêmes qui ne se suivent pas naturellement. Le lien qu'il a choisi est la question de la certitude, et c'est par elle qu'il arrive à traiter de l'existence de Dieu à propos de la distinction de l'ame et du corps ; mais ce n'est là qu'un encadrement de sa doctrine principale. Malheureusement ce cadre a fait tort au fond du tableau : il a attiré les yeux du public, et son poids a presque entraîné la chute de ce qu'il ne devait qu'entourer. A la distinction de l'ame et du corps se rattachent 1° le doute universel par lequel Descartes a cru devoir débuter pour mettre mieux en saillie son point de départ, qui est la connaissance non-sensible que chacun de nous possède de sa pensée ; 2° la séparation illégitime entre la vérité théorique et la vérité pratique ; 3° la confusion de l'étendue et de l'espace ; 4° la continuité de la pensée ; 5° la négation de l'ame des animaux ; 6° l'explication physiologique des passions ; 7° l'hypothèse des esprits animaux.

Digitized by Google

Autour de l'existence de Dieu se groupent 1° la théorie des idées innées; 2° le système de la réalité formelle et de la réalité objective; 3° la distinction entre l'essence et l'existence; 4° le concours perpétuel de Dieu pour la conservation du monde; 5° l'innéité de l'idée de la perfection divine 6° l'excursion de la volonté au-delà des limites de l'entendement, thèse inventée pour concilier l'erreur de l'homme avec la bonté du Créateur. C'est à propos de ces questions accessoires que notre philosophe a dû livrer les plus vifs de ses combats; mais elles n'avaient d'intérêt à ses yeux que parce qu'il les regardait comme les bases des deux seules colonnes qu'il ait voulu élever : Dieu existe, et l'ame est immatérielle.

FIN DE L'INTRODUCTION.

Digitized by Google

Digitized by Google

SOMMAIRES.

LETTRES.

LETTRE XXXV.

Le composé qu'on appelle homme est un véritable être *par soi* et non par *accident;* l'ame est réellement et substantiellement unie au corps. — Les formes substantielles ne sont pas nécessaires à l'explication des phénomènes naturels; aucun passage de l'Écriture-Sainte n'en justifie l'existence. En ne reconnaissant comme forme substantielle que l'ame de l'homme, on la distingue plus facilement de celle des animaux, et l'on en prouve mieux l'immatérialité et l'immortalité. — Les qualités actives ne sont que des entités de mode et non de substance; il en est de même des habitudes. — L'homme, dans la fabrication des œuvres de l'art, ne fait qu'employer les forces de la nature. — Un objet peut être disposé au mouvement par une cause et mis en mouvement par une autre.—Tout ce qu'on dit des formes substantielles peut se dire de la forme d'une horloge, et cette forme n'est pas une substance. — On peut combattre les formes substantielles et par la question de leur origine et par celle de leur fin : la docte ignorance consiste à reconnaître les bornes de son savoir, mais non à expliquer ce qui est obscur par des hypothèses plus obscures encore. — Si nous appelons l'homme un *être par accident*, c'est à raison des parties qui le composent, c'est-à-dire de l'ame et du corps qui peuvent subsister séparément; mais en considérant l'homme dans son ensemble, nous l'appelons un être *par soi*.

LETTRE XXXVI.

L'homme ne peut se nommer *être par accident* qu'en tant qu'il est un composé de deux parties qui pourraient exister séparément : ce qui est accidentel en lui, ce n'est pas l'ame et le corps, c'est l'union de l'une et de l'autre. Si l'on objecte que

Digitized by Google

le corps est fait pour l'ame, comme l'ame pour le corps, nous répondrons que rien dans l'un ni dans l'autre ne dénote la nécessité de cette union.

LETTRE XXXVII.

Il n'y a pas de différence entre matière et corps. — Il n'y a pas plus de distance entre les choses animées et les choses inanimées qu'entre les machines et les choses sans mouvement. — L'idée de Dieu, en tant que mode de l'ame humaine, n'est pas plus parfaite que l'homme, mais seulement en tant que réalité objective. — Si la pensée est l'attribut de la substance inétendue, et l'étendue l'attribut de la substance non-pensante, il en résulte que ces deux substances sont distinctes l'une de l'autre quoique Dieu puisse les unir.

LETTRE XXXVIII.

Réfutation du Placard de Leroy sur l'esprit humain. — *Sur le titre :* l'auteur a raison de substituer aux mots d'*ame raisonnable* ceux d'*esprit humain* qui sont moins équivoques. — *Sur l'article Ier* : Dire que l'esprit est une faculté de penser, ce n'est pas indiquer si c'est un mode ou une substance. — *Sur l'article II :* L'étendue est l'essence du corps, la pensée est l'essence de l'ame ; ce ne sont pas des attributs qui puissent convenir au même sujet. Accorder que l'une diffère de l'autre, c'est reconnaître que l'une n'est pas l'autre ; car les essences ne peuvent se confondre, un seul et même sujet ne peut avoir deux natures. On ne peut concevoir le mode sans la substance : si donc on peut concevoir l'esprit sans le corps, le premier n'est pas le mode du second. Un être simple n'a qu'une nature, comme l'esprit n'a que la pensée ; un être composé peut avoir deux natures, tel que l'homme qui a l'esprit et le corps. Une substance peut être considérée comme mode relativement à une substance plus importante ; mais cette considération n'empêche pas la première d'exister comme une nature distincte. Il ne faut pas abuser du principe que : Tout ce que nous concevons clairement existe ; car on croit souvent à tort posséder une conception distincte. *Sur l'article III :* L'esprit humain peut être conçu clairement et distinctement comme une substance différente de la subtance corporelle. *Sur l'article IV :* Dire que la distinction de l'ame et du corps n'est enseignée que par l'Écri-

Digitized by Google

ture-Sainte, c'est affirmer que la raison peut comprendre le contraire de ce qu'enseigne l'Écriture. *Sur l'article V :* Si l'esprit peut être un seul moment conçu sans le corps, le premier n'est pas un mode du second ; car, relativement à l'essence des choses, ce qui est vrai un instant l'est toujours. *Sur l'article VI:* Si, en disant que l'ame est *organique* tant qu'elle est jointe au corps, on veut dire qu'elle lui sert d'instrument, comme les membres, on affirme qu'elle est un mode du corps, et c'est seulement pour contenter les théologiens qu'on renvoie à l'*Écriture* la distinction de l'ame et du corps. Même observation *sur les articles VII et VIII. Sur l'article IX :* J'ai expliqué comment la raison distingue les perceptions réelles des idées purement imaginaires. *Sur les articles X et XI :* Ce n'est rien dire sur l'union de l'ame et du corps que d'avancer que le lien qui les unit est la loi d'immutabilité de la nature. *Sur l'article XII :* Je ne reconnais pas d'idées ou de notions innées, mais seulement une faculté naturelle de former des idées qui ne viennent pas des sens ni de la volonté. *Sur l'article XIII :* Bien loin que les sens nous fournissent toutes nos idées, ils ne sont que le théâtre de quelques mouvemens corporels à l'occasion desquels l'esprit conçoit naturellement, non-seulement les idées universelles, mais même les idées de figure, de couleur, de son, d'odeur, de douleur, etc. *Sur l'article XIV :* Les objets extérieurs peuvent être l'occasion à propos de laquelle notre esprit conçoit naturellement l'idée de Dieu, mais ils ne sont pas la cause prochaine et efficiente de cette idée. *Sur l'article XV :* L'auteur avance que l'idée de Dieu ne prouve pas l'existence de Dieu, parce que nous avons souvent idée de choses qui n'existent pas actuellement ; mais il ne remarque pas que l'existence de ces choses est contingente, tandis que celle de Dieu est nécessaire. Il ajoute que l'idée de Dieu ne surpasse pas plus que les autres notre faculté de penser : s'il veut dire par-là que cette idée nous est naturelle comme les autres, il a raison ; mais s'il prétend qu'elle ne contient pas de perfections objectives qui dépassent notre nature finie, il se trompe. *Sur les six derniers articles :* L'auteur donne ici une très mauvaise classification des propriétés de l'ame ; le jugement qu'il rapporte à l'entendement appartient à la volonté : il omet l'intellection pure, probablement parce qu'il pense que nous n'avons aucune idée qui ne soit une image.

Sur deux autres libelles : 1° Je n'ai jamais pensé que Dieu eût mis en nous, à notre naissance, des idées en acte, mais seu-

Digitized by Google

lement une faculté de les concevoir; 2° ce n'est que provisoirement que j'ai révoqué toute chose en doute; 3° je n'ai jamais dit que Dieu fût positivement la cause efficiente de lui-même.

LETTRE XXXIX.

Jugement sur quelques lettres de Balzac. La beauté de ces lettres est comme celle de la femme qui ne consiste pas dans l'éclat de quelque trait en particulier, mais dans l'accord de toutes les parties. Dans d'autres écrits, quand l'expression est choisie, la pensée est faible, et, quand la pensée est forte, l'expression est obscure; la simplicité dégénère en sécheresse, l'élégance en affectation : ici le charme de la forme n'ôte rien à la valeur du fond. L'éloquence fut d'abord une simple manifestation d'une ame candide et pure, d'un vif amour pour la vérité; plus tard elle se corrompit dans les débats de la Grèce et de Rome, et on se fit gloire de triompher dans les mauvaises causes. Ces lettres rendent à l'éloquence son premier caractère.

LETTRE XL.

Dans le Discours de la Méthode, les raisons qui prouvent l'existence de Dieu et de l'ame ne sont pas assez développées : il aurait fallu opposer plus complètement à l'évidence qui entoure ces deux existences l'incertitude qui s'attache à toutes les autres, et pour cela insister davantage sur les raisons sceptiques, ce qu'on ne pouvait faire en langue vulgaire.

LETTRE XLI.

Je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi que par les idées qui sont en moi; et, pour être certain de ne pas rendre l'idée incomplète par abstraction, mon seul moyen est d'examiner si je ne l'ai point tirée de quelque autre idée plus parfaite et plus complète, comme l'idée de figure que je tire de l'idée de l'extension et de la substance. Or l'idée que j'ai d'une substance qui pense est complète en elle-même, et je n'en ai point d'autre en mon esprit d'où elle ait été tirée, ce qui me persuade suffisamment qu'elle est distincte du corps. — L'ame pense toujours par la même raison que la lumière luit toujours, alors même qu'il n'y a point d'yeux pour la contempler. On ne doit pas trouver de difficulté à admettre l'existence

Digitized by Google

de pensées dont il ne nous reste aucune trace, puisque nous savons par expérience que notre sommeil et même notre veille sont remplis de pensées semblables. — Les facultés d'imaginer et de sentir n'appartiennent à l'ame qu'en tant qu'elle est jointe au corps : ces facultés sont refusées à l'animal, chez lequel les impressions extérieures ne produisent que des mouvemens.

LETTRE XLII.

Il est plus aisé de reprendre la tranquillité d'ame quand toute espérance est perdue : les ames fortes se soumettent à la nécessité. La souffrance qui vient de notre dévouement au service de l'amitié est mêlée de charme et ne demande pas de distraction; il n'en est pas ainsi de celle qui naît de la perte d'un ami, il est bon de s'en distraire. Si c'est une vertu d'avoir pitié des moindres afflictions dans les autres, c'est en quelque sorte une lâcheté de s'affliger pour ses propres disgraces.

LETTRE XLIII.

Les larmes et la tristesse ne déshonorent point l'homme. En combattant la douleur d'autrui on l'irrite; en la partageant on l'apaise. Il ne faut cependant pas s'en remettre au temps seul pour la diminuer; nous devons faire quelque effort sur nous-mêmes et chercher à changer le cours de nos pensées.

LETTRE XLIV.

Supplique en faveur d'un paysan qui a commis un meurtre dans un mouvement de colère. — Les mouvemens de nos passions n'étant pas toujours en notre pouvoir, il arrive que les meilleurs hommes commettent de très grandes fautes : de là l'utilité du droit de grace. Lorsqu'une offense vient nous atteindre sous le coup d'un chagrin antérieur, nous sommes plus disposés à la violence.

LETTRE XLV.

Dieu est l'auteur des vérités éternelles, comme cause efficiente: il lui était libre de faire que les propositions géométriques ne fussent pas vraies; pour les produire, il n'a eu qu'à les entendre et à les vouloir. — Quant à la question de savoir s'il ne ré-

Digitized by Google

pugne pas à la bonté divine de damner les hommes pour l'éternité, les vérités qui dépendent de la foi ne peuvent être prouvées par démonstration naturelle. — Dieu conduit tout à sa perfection, mais collectivement et non chaque être en particulier; les individus périssent, mais l'espèce demeure. — La volonté ne pèche que par la faute de l'entendement.

LETTRE XLVI.

Sur un projet de langue universelle. — L'invention d'un vocabulaire commun à toutes les nations aurait quelque utilité; mais deux inconvéniens : 1° il ne pourrait satisfaire l'oreille de toutes les nations; 2° il faudrait retenir les mots de cette nouvelle langue. Mieux vaudrait s'accorder pour apprendre une langue déjà existante. On devrait donc s'en tenir à une écriture universelle dans laquelle un même caractère représenterait les mots correspondans des diverses langues, et encore faudrait-il avoir bien du temps pour chercher dans le dictionnaire les signes de tous les termes qu'on voudrait employer. Mais on pourrait simplifier le travail en mettant en ordre, à l'aide de la philosophie, toutes les pensées simples de l'esprit humain, et en leur appliquant des figures qui imiteraient dans leurs combinaisons celles de la pensée, comme la langue et l'écriture des nombres. Cette langue aiderait le jugement au lieu de l'égarer comme le font souvent les langues ordinaires.

LETTRE XLVII.

Les vérités éternelles ne sont pas indépendantes de Dieu; c'est Dieu qui les constitue en les connaissant et en les voulant. — Par indifférence on peut entendre soit l'état dans lequel se trouve la volonté lorsqu'elle n'est portée en aucun sens par l'entendement, et c'est ce que j'appelle le plus bas degré de la liberté; soit la faculté que nous avons de nous déterminer entre deux partis contraires. Dans le premier sens, moins nous avons d'indifférence, plus nous avons de liberté.

LETTRE XLVIII.

Les causes limitées qui peuvent produire un certain effet sont souvent incapables d'en produire un autre moindre, mais il n'en peut être de même de la Cause infinie. — Les preuves prises

Digitized by Google

des effets pour démontrer l'existence de Dieu n'ont de valeur que si l'on y joint l'idée primitive en nous de l'infini. — Il n'y a de différence entre l'ame et ses idées que celle qui existe entre la cire et les figures que lui imprime le cachet. — Les idées sont passives, les volontés seules sont actives. — Les souvenirs de la mémoire physique s'expliquent par les traces imprimées dans le cerveau, de même qu'un linge se plie plus facilement dans ses premiers plis. — L'erreur commise dans la *vie pratique* sur la foi d'un homme de bien n'est pas, à proprement parler, une erreur; elle le deviendrait si nous prenions son témoignage pour une *vérité physique*. — L'homme est d'autant plus indifférent qu'il est plus ignorant. Pour suspendre notre jugement il faut détourner notre attention de ce qui nous cause des désirs. Si nous voyions clairement qu'une action fût mauvaise, nous ne la commettrions pas : il suffit donc de voir confusément le mal pour qu'il y ait péché à le commettre. — Dieu a voulu les vérités nécessaires, mais il n'a pas été nécessité à les vouloir; si nous ne comprenons pas comment il aurait pu vouloir des choses qui nous paraissent contradictoires, nous devons considérer que notre esprit est fini et que sa puissance est sans limite. — J'ai l'idée de mon esprit non pas seulement *abstraction* mais *exclusion* faite de l'idée de mon corps; deux choses qu'on abstrait l'une de l'autre peuvent convenir au même être, il n'en est pas ainsi de deux choses qui s'excluent.

LETTRE XLIX.

Il faut distinguer entre les modes proprement dits, ou modes des choses, et les attributs essentiels ou modes de pensée. La figure et le mouvement sont des modes de choses, qui peuvent varier; il en est de même de l'amour, de la haine, etc.; mais la durée, la grandeur, le nombre dans les corps, la justice, la miséricorde en Dieu, sont des attributs ou modes de pensée invariables et nécessaires. Les modes contingens diffèrent de la substance par une différence que j'appellerai *modale*, et les modes nécessaires par une différence moins grande que j'appellerai *formelle* ou *modale par extension*. Tant que le triangle n'est que dans ma pensée, son existence et son essence diffèrent *modalement;* quand il est hors de ma pensée, cette distinction n'existe plus. Il y a trois distinctions : la *réelle* qui consiste entre les substances; la *modale*, entre les modes contingens; la *formelle*, entre les modes nécessaires ou les attributs essentiels.

Digitized by Google

LETTRE L.

Il n'y a personne qui n'ait en soi la faculté de connaître Dieu ; mais plusieurs ont pu passer leur vie sans se représenter distinctement cette idée : c'est ce qui est arrivé aux païens.

LETTRE LI.

Il est bien différent de faire reposer l'existence des êtres sur cette maxime générale : *Impossibile est idem esse et non esse*, ou de s'appuyer sur l'existence d'un être tel que l'ame, existence qui sert à prouver toutes les autres. La maxime générale est stérile, à moins qu'on ne soit déjà en possession d'un être quelconque ; et, dans ce cas, que peut-elle ajouter à notre connaissance? — Solution de l'argument de Zénon sur Achille et la tortue.

LETTRE LII.

1° J'ai distingué nos pensées en plusieurs genres pour montrer que quand même on mettrait l'idée de Dieu au nombre des chimères elle ne contiendrait pas de fausseté, et pour faire voir qu'elle n'est ni une idée factice ni une idée moins certaine que celles qui nous viennent du dehors. 2° Le progrès à l'infini est impossible à l'égard des idées qui sont en moi, parce que je suis fini, mais non à l'égard des œuvres de Dieu qui est infini. 3° Aux idées de substance, de durée, de nombre que nous pourrions tirer de nous-mêmes, j'aurais dû ajouter celles de vérité, de perfection, d'ordre, etc. 4° J'entends par substance infinie un Être ayant toutes les perfections, par conséquent un être positif et non pas seulement négatif. 5° La notion de l'infini précède celle du fini. 6° L'idée de l'infini, comprenant tout l'être, comprend tout ce qui est vrai, et par conséquent ne peut être fausse. 7° Pour avoir une idée exacte de Dieu, il me suffit de savoir que je ne puis le comprendre et qu'il possède toutes les perfections. 8° Il n'y a aucun rapport entre l'acte matériel par lequel mes parens m'ont engendré et la production d'une substance qui pense. 9° Toute fraude est un défaut : or l'Être auquel rien ne manque ne peut tromper.

Digitized by Google

LETTRE LIII.

Objections contre le Discours de la Méthode. — 1° On ne doit pas s'en tenir pour toujours aux opinions qu'on a une fois embrassées; car si elles sont fausses, plus on les suivra, plus on s'égarera. 2° Il n'est pas besoin, pour mépriser les biens, de les supposer impossibles. 3° Ce n'est pas uniquement de la certitude de notre pensée, que nous pouvons tirer celle de notre existence. De ce qu'on peut imaginer qu'on n'a point de corps, en résulte-t-il que ce ne soit pas le corps qui pense? 4° Il n'est pas prouvé que l'ame puisse penser sans le corps. 5° De ce que nous doutons il ne s'ensuit pas qu'il y ait un Être parfait : les Pyrrhoniens n'ont jamais tiré de leur doute une pareille conséquence. 6° Les animaux ont un langage et un instinct qui les distinguent des machines. 7° L'auteur ne dit pas pourquoi l'ame doit avoir été nécessairement créée.

LETTRE LIV.

Réponse à la précédente. — 1° Les opinions auxquelles je recommande de se tenir fermement attaché sont celles qui se rapportent à la pratique. 2° Il n'est pas besoin de supposition pour regarder les biens extérieurs comme placés hors de notre pouvoir ; il n'y a que nos pensées qui dépendent entièrement de nous. 3° La certitude de la pensée est la seule qui soit antérieure à la certitude de l'existence; tout autre principe est postérieur et ne peut servir ici de point de départ. — La nature qui pense nous apparaît sans étendue. 4° De cela seul que nous concevons clairement l'ame et le corps comme des natures séparées, il suit qu'elles sont distinctes en effet. 5° Il ne nous est pas défendu de tirer une conséquence qui n'a pas été aperçue par les Pyrrhoniens. 6° Les animaux sont des automates mieux faits que ceux qui sortent de la main des hommes; ils ne répondent ni par geste ni par parole à ce qu'on leur demande; et s'ils nous imitent en plusieurs choses, ils sont en plusieurs autres au-dessous des plus insensés d'entre les hommes. 7° Montrer que l'ame est distincte du corps, c'est montrer qu'elle a été créée.

LETTRE LV.

Objections contre les Méditations, par Arnauld. — *Sur l'ame :*

Digitized by Google

Si l'ame pensait toujours, elle devrait garder le souvenir de ses premières pensées intellectuelles; et ce n'est pas expliquer l'oubli de ces pensées que de l'attribuer à la mollesse du cerveau de l'enfant, puisqu'elles s'accomplissent sans le secours du cerveau. D'ailleurs l'ame n'a pas besoin de penser toujours pour être une substance pensante; il lui suffit d'avoir toujours la faculté de penser. *Sur Dieu :* La preuve de l'existence de Dieu, fondée sur les momens de la durée, n'est pas aussi satisfaisante que les autres; car la durée des choses spirituelles n'est pas successive, mais instantanée. *Sur le vide :* Vous niez le vide, parce que, s'il existait, il aurait toutes les propriétés de l'étendue et serait un corps; mais dans un tonneau dont le vin a été retiré, ce qu'on appelle la longueur et la largeur du vide n'est autre chose que la distance des parois. S'il n'y a point de vide, il faut que Dieu conserve tous les corps, ou qu'il ne puisse en anéantir un seul sans en créer un autre à l'instant.

LETTRE LVI.

Réponse de Descartes. — Il n'y a chez l'enfant que des sensations confuses et point d'intellections pures. La pensée constitue l'essence de l'ame et ne peut s'en séparer, pas plus que l'étendue ne peut se séparer du corps. — La durée de l'ame n'est pas simultanée. Il y a entre nos pensées une succession qu'on ne peut supposer entre celles de Dieu.—Ce que vous appelez la concavité du tonneau, cela même est un corps ayant les trois dimensions.

LETTRE LVII.

Réplique d'Arnauld. — Pourquoi l'enfant ne se rappelle-t-il pas les sensations confuses qu'il a éprouvées dans le sein de sa mère? La mémoire consiste-t-elle en un genre particulier de réflexion, différent du retour sur soi-même qui accompagne toute pensée? Si la pensée constitue l'essence de l'ame, l'ame change-t-elle d'essence toutes les fois que nous changeons de pensée? Quand je suis l'auteur de ma pensée, suis-je l'auteur de mon essence? L'ame, dites-vous, a le pouvoir de diriger les esprits animaux; mais nous n'avons aucune conscience de cette direction imprimée par l'ame; et, de plus, comment un être incorporel peut-il donner une impulsion à des choses matérielles? — Je ne comprends pas comment le rapport d'antériorité et de postériorité qui appartient au mouvement peut s'appli-

Digitized by Google

quer à une chose qui ne se meut pas, ni comment l'espace est un corps.

LETTRE LVIII.

Seconde réponse de Descartes.—Pour qu'il y ait mémoire il ne suffit pas que l'objet se représente à l'esprit, il faut encore que nous le reconnaissions comme s'y étant déjà présenté. Or, pour que cette reconnaissance ait lieu, il faut que, lors de l'acquisition de la connaissance, non-seulement l'objet imprime des traces dans le cerveau, mais que l'ame use de l'intuition pure, afin de remarquer que la chose qui l'occupe est nouvelle. C'est cette intuition qui n'a pas lieu chez l'enfant, et que j'appelle réflexion. — La pensée ou la nature pensante qui fait l'essence de l'ame est très différente de tel ou tel acte de la pensée; c'est l'acte qui varie, et non pas la nature pensante.—Nous avons conscience de la part que prend l'ame au mouvement imprimé aux nerfs : car cette part consiste en une certaine inclination de la volonté vers tel ou tel mouvement. — Ceux qui font de la pesanteur un être distinct du corps doivent comprendre comment une substance immatérielle agit sans une substance matérielle. — Le rapport d'antériorité et de postériorité est tout aussi applicable aux choses immobiles qu'au mouvement. — Le vide est impossible parce que le néant ne peut avoir d'étendue.

LETTRE LIX.

Les brutes voient et sentent, mais sans avoir conscience de leur vision ni de leur sentiment. — L'ame des bêtes consiste dans le sang que le cœur échauffe et change en esprits animaux. — La sensation n'a lieu que dans le cerveau, c'est ce que prouve l'exemple de ceux qui sentent de la douleur aux membres qu'ils ont perdus.

LETTRE LX.

1° Il est permis de douter de Dieu par l'entendement, mais non par la volonté; 2° il ne faut rien supposer de faux à l'égard de Dieu dans une mauvaise intention, mais seulement dans la vue de mieux instruire les autres et soi-même; 3° l'ame des bêtes ne consiste pas dans le mouvement, mais dans le sang.

Digitized by Google

LETTRE LXI.

Objections contre les Méditations et les réponses par le pseudonyme Hyperaspistes. — 1° On ne peut distinguer, relativement à la légitimité du doute, deux sortes de vérités, l'une théorique, l'autre pratique. Si l'on rejette pour un instant la vérité spéculative, on se condamne à l'inaction. 2° Comment l'acte immatériel de l'esprit peut-il laisser une trace dans le cerveau matériel? 3° Les Méditations ne concluent rien sur ce que les choses sont en elles-mêmes, mais sur ce que nous croyons qu'elles sont; elles ne distinguent pas non plus convenablement entre le *croire* et le *savoir*. 4° La certitude n'est pas une marque suffisante de la vérité; car les hérétiques sont persuadés de leurs erreurs. 5° Vous ne savez pas ce que c'est que penser; et quand même vous le sauriez, vous ne pourriez vous représenter la pensée que comme appartenant à une chose étendue. 6° L'infini nous est connu par la négation du fini; la faculté d'amplifier les choses jusqu'à l'infini n'a pas besoin de nous venir de Dieu : nous pouvons la tenir de nous-mêmes. — Le sabot qui tourne est passif et non pas actif. — Si l'esprit humain peut tirer une seule fois de lui-même l'idée du monde physique, il le peut toujours, et rien ne nous assure que la matière existe. 7° Ou la créature n'est qu'un mode de Dieu, ou elle est une substance; et, dans ce cas, elle peut continuer d'exister sans le concours de son auteur. 8° Une série de causes à l'infini n'est point absurde; si l'on dit qu'il lui faudrait l'éternité du temps pour produire un effet, nous répondrons que le temps qui nous précède est infini. 9° Il y a des géomètres et des théologiens qui n'ont jamais trouvé en eux l'idée innée de Dieu; et vous ne pouvez affirmer que vous ne changerez jamais d'avis sur l'origine de cette idée. 10° Les fins que Dieu s'est proposées ne sont pas plus difficiles à connaître que les causes physiques. 11° La volonté ne peut se déterminer qu'avec le secours de l'intelligence. — Le faux peut quelquefois être pris pour le vrai. 12° Il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été d'abord dans le sens; l'aveugle n'a point idée de la lumière, et pendant le sommeil l'ame ne pense pas mieux que pendant la veille. 13° On ne comprend pas ce que vous voulez dire par ces mots : *Dieu est son être*. Le triangle est-il donc étranger à lui-même? — Si vous dites que c'est parce que les sceptiques ne croient pas en Dieu qu'ils doutent des vérités géométriques, on vous montrera que vous avez

Digitized by Google

les mêmes raisons de doute, quoique vous croyiez en Dieu; si vous dites que vous êtes certain de ces vérités, on vous répondra que les sceptiques ont les mêmes raisons de certitude, quoiqu'ils ne croient pas en Dieu. 14° Comment l'ame peut-elle s'unir au corps si elle n'est pas étendue? — Comment expliquez-vous le passage de l'Ecclésiaste où il est dit que l'homme n'a rien de plus que la bête? — Le jugement que nous portons sur la distinction de deux choses prouve-t-il que réellement ces deux choses soient distinctes?

LETTRE LXII.

Réponses aux objections précédentes. — 1° Le doute en matière spéculative ne peut tuer l'esprit; le doute en matière pratique peut tuer le corps. 2° Ceux qui admettent les accidens réels, ou des qualités substantielles distinctes des corps et pourtant agissant sur ces derniers, peuvent comprendre comment l'esprit agit sur le cerveau. 3° Le lecteur peut distinguer dans quel cas je parle des choses en elles-mêmes, et dans quel cas je parle de la connaissance que nous en avons.—Je n'ai jamais employé le mot *croire* au lieu du terme *savoir*. 4° et 5° Je n'ai donné aucune matière aux quatrième et cinquième objections. 6° Ce n'est pas l'infini, mais seulement l'indéfini ou le très grand qui est connu par la négation du fini. — La faculté d'amplifier les choses jusqu'à l'infini peut nous venir de notre esprit; mais notre esprit lui-même nous vient de Dieu.—Le sabot qui tourne sur lui-même ne subit pas présentement l'action du fouet qui peut ne plus exister : il est donc actif. — L'existence des choses matérielles est prouvée; car nous avons conscience que les idées de ces choses ne sont pas formées par nous, mais nous viennent du dehors. 7° Avant que Dieu prêtât son concours à ce qu'il a créé, tout cela n'était rien; s'il retirait son appui, tout cela rentrerait au néant. Une substance n'est pas ce qui peut se passer du concours de Dieu, mais ce qui n'a pas besoin pour subsister des autres choses créées. 8° et 9° Je n'ai pas écrit ce qu'on m'attribue dans la huitième et la neuvième objection. 10° Il y aurait de la folie à croire que nous pénétrons entièrement les fins de Dieu. 11° L'expérience montre que notre volonté s'étend quelquefois plus loin que notre intelligence. Le faux n'est jamais pris pour le vrai par l'intelligence, quoiqu'il soit souvent jugé tel par la volonté. 12° Nous ne pouvons pas savoir si l'aveugle n'a pas les mêmes idées que nous relativement à la

Digitized by Google

couleur. Il n'y a pas de motif pour que l'ame agisse mieux pendant le sommeil que pendant la veille ; puisqu'elle n'est pas plus affranchie du corps dans l'un de ces états que dans l'autre. 13° En disant que Dieu *est son être*, j'ai voulu dire que l'existence appartient à l'essence de Dieu. — Les sceptiques ne douteraient pas des vérités géométriques s'ils savaient que Dieu existe et qu'il ne peut permettre que l'évidence nous induise en erreur. 14° J'ai expliqué par l'exemple de la pesanteur comment l'ame peut être unie au corps. — Le passage de l'Écriture ne fait mention que du corps humain. — C'est par une faculté positive que l'on distingue, et c'est par un défaut de faculté que l'on confond.

LETTRE LXIII.

La glande *conarion* est le siége de l'ame. — Les espèces qui servent à la mémoire résident dans le cerveau tout entier, quelquefois même dans les autres parties du corps.

LETTRE LXIV.

Développement de la précédente.

LETTRE LXV.

Les altérations qui arrivent à l'esprit peuvent être attribuées aux altérations de la glande pinéale.

LETTRE LXVI.

L'ame a son siége dans la glande pinéale et non dans la glande pituitaire, ou dans les esprits animaux. — Raison du plan adopté dans les Méditations.

LETTRE LXVII.

Quoique Dieu soit ineffable, nous en savons sur lui plus que sur aucune autre chose. — La seule manière que nous ayons de distinguer deux objets c'est de les concevoir par deux idées distinctes.

Digitized by Google

LETTRE LXVIII.

On n'a qu'une certitude morale que le prêtre soit à l'autel et qu'il tienne l'hostie. — Il n'est pas vrai que Dieu trompe les damnés. — Ce n'est pas un article de foi de croire que Dieu est indifférent. — Conclure l'existence de Dieu d'une idée factice serait une pétition de principe ; il n'en est pas de même quand on la conclut d'une idée innée.

LETTRE LXIX.

Ce n'est pas physiquement, mais intellectuellement que l'existence fait partie de l'essence de Dieu. — Toutes les idées qui ne contiennent ni négation ni affirmation nous sont innées.

LETTRE LXX.

Ce qui nous empêche de bien saisir la distinction de l'ame et du corps, c'est que nous attribuons à l'un ce qui appartient à l'autre. — Avec de l'attention on parvient à découvrir si la distinction que nous mettons entre deux choses est fondée en nature ou seulement sur une abstraction de l'esprit.

LETTRE LXXI.

Les vérités nécessaires sont dépendantes de Dieu. — Il n'y a pas d'absurdité à admettre une ligne infinie, et il n'est pas nécessaire pour cela de la comprendre.

LETTRE LXXII.

Le beau est un genre d'agréable particulier au sens de la vue : il n'a pas de mesure fixe et dépend du jugement de chacun ; il ne doit être perçu par les sens ni trop facilement ni avec trop de difficulté.

LETTRE LXXIII.

Ce serait une imperfection en Dieu de pouvoir se priver de sa propre existence. Dieu est la cause de lui-même, en ce sens qu'il est par lui-même, et n'a pas d'autre cause que sa propre essence.

Digitized by Google

FRAGMENT.

L'argument : *Je pense, donc je suis*, a pour but de prouver non l'existence, mais l'immatérialité de ce *moi* qui pense.

LETTRE LXXIV.

Objections contre les Méditations. — On ne comprend pas bien ce que Descartes entend par l'*idée* de Dieu, l'*idée* de l'ame et en général l'*idée* des choses insensibles. S'il ne veut pas signifier par-là l'image que nous nous faisons des choses dans notre esprit, mais le jugement que nous portons de leur existence, il fait une pétition de principe en voulant prouver l'existence de Dieu et la spiritualité de l'ame par l'idée que nous en avons.

LETTRE LXXV.

Réponse à la précédente. — L'idée que nous avons de Dieu est fort différente soit d'une image dépeinte en la fantaisie, soit de cette proposition : Dieu existe. C'est un concept de l'esprit pur sur lequel on peut s'appuyer pour prouver l'existence de Dieu.

LETTRE LXXVI.

Il y a dans toute la matière créée une certaine quantité de mouvement qui n'augmente ni ne diminue jamais : un corps ne perd de mouvement que ce qu'il en communique à un autre, et n'en gagne que ce qu'un autre en a perdu. — Dans l'autre vie nous connaîtrons Dieu par une intuition qui différera non pas en degré, mais en nature de nos procédés actuels de connaissance.

FIN DES SOMMAIRES.

Digitized by Google

PARTIE PHILOSOPHIQUE

DES LETTRES.

Digitized by Google

Digitized by Google

PARTIE PHILOSOPHIQUE

DES LETTRES.

LETTRE XXXV[1].

CLARISSIMO VIRO HENRICO REGIO.

VIR CLARISSIME,

Habui hic toto pomeridiano tempore præstantissimum virum D. Al.[2], qui multa mecum de rebus Ultrajectinis amicissime ac prudentissime disseruit. Plane cum ipso sentio tibi ad aliquod tempus à publicis disputationibus esse abstinendum, et summopere cavendum, ne ullos in te verbis asperioribus irrites. Vellem etiam quam maxime, ut nullas unquam novas opiniones proponeres, sed antiquis omnibus nomine tenus retentis, novas tantum rationes afferres; quod nemo posset reprehendere, et qui tuas rationes recte caperent, sponte ex iis ea quæ velles intelligi concluderent; ut de ipsis formis substantialibus, et qualitatibus realibus, quid opus tibi fuit eas palam rejicere? numquid meministi me in Meteoris[3] expressissimis verbis monuisse ipsas nullomodo a me rejici, aut negari, sed tantummodo non requiri ad rationes meas explicandas? Quod idem si fuisses secutus, nemo

[1] Vingtième du second volume de l'édition in-12.
[2] « Alphonsum. » (*Note de l'exemplaire de l'Institut.*)
[3] Voyez premier Discours.

Digitized by Google

tamen ex tuis auditoribus non illas rejecisset, quum nullum earum usum esse perspexisset, nec interim in tantam collegarum tuorum invidiam incidisses. Sed quod factum est infectum fieri nequit. Nunc curandum est, ut quæcumque vera proposuisti, quam modestissime defendas, et si quæ minus vera, vel tantum minus apte dicta elapsa sint, absque ulla pertinacia emendes, putesque nihil esse in philosopho magis laudandum, quam liberam errorum suorum confessionem. Ut in hoc, *quod homo sit ens per accidens*, scio te nihil aliud intellexisse, quam quod alii omnes admittunt, nempe illum esse compositum ex duabus rebus realiter distinctis; sed quia verbum, *ens per accidens*, eo sensu non usurpatur in scholis, idcirco longe melius est (si forte uti non possis explicatione, quam præcedentibus meis litteris suggesseram, video enim te ab illa nonnihil deflectere, nec dum scopulos satis vitare in tuo ultimo scripto) ut aperte fatearis te illum scholæ terminum non recte intellexisse, quam ut male dissimules; ideoque, quum de re plane idem quod alii sentires, in verbis tantum discrepasse; atque omnino ubicumque occurret occasio, tam privatim quam publice debes profiteri, te credere hominem esse *verum ens per se, non autem per accidens*, et mentem corpori realiter et substantialiter esse unitam, non per situm aut dispositionem, ut habes in tuo ultimo scripto (hoc enim rursus reprehensioni obnoxium est, et meo judicio non verum), sed per verum modum unionis, qualem vulgo omnes admittunt, etsi nulli, qualis sit, explicent, nec ideo etiam teneris explicare, sed tamen potes, ut ego in Metaphysicis[1], per hoc quod percipiamus sensus doloris aliosque omnes non esse puras cogitationes mentis a corpore distinctæ, sed confusas illius realiter unitæ perceptiones; si enim angelus corpori humano inesset, non sentiret ut nos, sed tantum perciperet motus

[1] Voyez seconde Méditation, n° 7.

Digitized by Google

qui causarentur ab objectis externis, et per hoc a vero homine distingueretur.

Quantum ad tuum scriptum, etsi non videam quid eo facere velis, mihi videtur, ut ingenue et candide fatear quod sentio, nec ad rem propositam, nec ad fortunam hujus temporis satis esse accommodatum; multa enim in eo nimis dura, et non satis aperte rationes explicas, quibus bona causa defenditur, adeò ut in eo scribendo, ex tædio forsan atque indignatione, ingenium tuum languisse videatur. Excusabis, ut confido, libertatem meam; et quia mihi esset difficilius, de singulis quæ scripsisti monere quid sentiam, quam aliquod tale scriptum delineare, hoc potius agam, et quamvis multo me alia negotia urgeant, unam tamen aut alteram huic rei diem impendam. Existimo itaque operæ pretium esse, ut ad Appendicem Voëtii publico scripto respondeas; quia si plane taceres, tibi forte tanquam victo magis insultarent inimici, sed tam blande ac modeste respondeas, ut neminem irrites, simulque tam solide, ut rationibus tuis se vinci Voëtius animadvertat, et ideo, ne sæpius vincatur, tibi contradicendi animum deponat, neque a te demulceri patiatur.

Cursim hic ponam argumentum illius responsionis, qualem ego ipsam faciendam putarem, si tuo in loco essem; et partim gallice, partim latine scribam, prout verba celerius occurrent, ne forte, si latine tantum scriberem, verba mea mutare negligeres, et stylus nimis incultus pro tuo non agnosceretur.

Digitized by Google

MÊME LETTRE [1].

A M. RÉGIUS.

MONSIEUR,

J'ai eu l'honneur de posséder ici toute cette après-dîner l'illustre M. Al.[2]; il m'a entretenu fort longtemps des affaires d'Utrecht, avec une bonté et une sagesse qui m'ont charmé; je suis tout-à-fait de son avis que vous devez vous abstenir durant un certain temps des disputes publiques, et vous donner bien de garde d'aigrir personne contre vous par des paroles trop dures. Je souhaiterais bien aussi que vous n'avançassiez aucunes opinions nouvelles; mais que vous vous tinssiez seulement de nom aux anciennes, vous contentant de donner des raisons nouvelles, ce que personne ne pourrait reprendre, et ceux qui prendraient bien vos raisons en concluraient d'eux-mêmes ce que vous souhaitez qu'on entende. Par exemple, sur les formes substantielles et sur les qualités réelles, quelle nécessité de les rejeter ouvertement? Vous pouvez vous souvenir que, dans mes Météores[3], j'ai dit en termes exprès que je ne les rejetais ni ne les niais aucunement; mais seulement, que je ne les croyais pas nécessaires pour expliquer mes sentimens. Si vous eussiez tenu cette conduite, aucun de vos auditeurs ne les aurait admises, quand il se serait aperçu qu'elles ne sont d'aucun

[1] Version de l'édition in-12.
[2] « Alphonsus. » (*Note de l'exemplaire de l'Institut.*)
[3] Voyez premier Discours.

Digitized by Google

usage, et vous ne vous seriez pas chargé de l'envie de vos collégues; mais ce qui est fait est fait: le seul remède que j'y trouve présentement est de défendre les propositions vraies que vous avez avancées, le plus modestement qu'il vous sera possible; et s'il vous en est échappé quelques-unes de fausses, ou qui ne soient pas assez exactes, vous les corrigerez sans entêtement: vous devez être persuadé qu'il n'y a rien de plus louable à un philosophe que d'avouer sincèrement ses erreurs. Par exemple, lorsque vous dites que l'homme est un être par accident, je sais que vous n'entendez que tout ce que les autres philosophes entendent: savoir qu'il est un composé de deux choses réellement distinctes; mais comme les écoles n'entendent pas ce mot *être par accident* dans le même sens, il est beaucoup mieux (supposé que vous ne puissiez pas vous servir de l'explication que je vous avais insinuée dans mes précédentes; car je vois que vous vous détournez un peu du sens que j'y donne, et que vous n'évitez pas-tout-à fait cet écueil dans votre dernier écrit), il est, dis-je, beaucoup mieux d'avouer bonnement que vous n'aviez pas tout-à-fait bien compris ce terme de l'école, que de déguiser la chose mal-à-propos; et qu'étant d'accord avec les autres pour le fond, vous n'avez été différent que pour les termes: ainsi toutes les fois que l'occasion s'en présentera, vous devez avouer, soit en particulier, soit en public, que vous croyez que l'homme est un *véritable être par soi, et non par accident;* et que l'ame est réellement et substantiellement unie au corps, non par sa situation et sa disposition, comme vous dites dans votre dernier écrit, ce qui est encore faux et sujet à être repris selon moi, mais qu'elle est, dis-je, unie au corps par une véritable union, telle que tous les philosophes l'admettent: quoiqu'on n'explique point quelle est cette union, ce que vous n'êtes pas tenu non plus de faire, cependant vous pouvez l'expliquer, comme je l'ai fait dans ma Métaphy-

Digitized by Google

sique[1], en disant que nous percevons que les sentimens de douleur et tous autres de pareille nature ne sont pas de pures pensées de l'ame distincte du corps; mais des perceptions confuses de cette ame qui est réellement unie au corps: car si un ange étoit uni au corps humain, il n'aurait pas les sentimens tels que nous, mais il percevrait seulement les mouvemens causés par les objets extérieurs, et par-là il serait différent d'un véritable homme.

A l'égard de votre écrit, quoique je ne voie pas bien ce que vous prétendez par-là, il me semble cependant, pour vous avouer ingénument ma pensée, qu'il ne tend pas à votre but, et qu'il ne s'accorde nullement au temps présent, car vous y dites beaucoup de choses assez dures, et vous n'y expliquez pas assez clairement les raisons qui peuvent servir à la défense de la bonne cause; en sorte qu'on dirait qu'en l'écrivant votre esprit est tombé dans une espèce de langueur que le chagrin ou l'indignation vous ont causée. J'espère que vous excuserez la liberté que je prends: et comme il me serait plus difficile de vous dire ce que je pense sur chaque article de votre écrit que de vous tracer un modèle semblable, je prendrai ce dernier parti; et, bien que je sois accablé d'une multitude d'autres affaires, je donnerai un ou deux jours à ce travail. Je pense donc qu'il importe au bien de vos affaires que vous répondiez par un écrit public à l'Appendix de Voëtius, parce que si vous gardiez un profond silence là-dessus, vos ennemis pourraient peut-être vous insulter comme à un homme vaincu; mais que votre réponse soit si douce et si modeste que vous n'irritiez personne, et en même temps qu'elle soit si solide, que Voëtius s'aperçoive qu'il est vaincu par vos raisons, et qu'il n'ait plus à l'avenir la demangeaison de vous contredire, pour n'être pas toujours vaincu, et qu'enfin il souffre que vous adoucissiez son humeur sauvage.

[1] Voyez seconde Méditation, n° 7.

Digitized by Google

Je vais vous donner en gros le sujet de la réponse que vous devez lui faire, et telle que je la ferais moi-même si j'étais à votre place ; je la mettrai partie en français, partie en latin, selon que les termes se présenteront plus facilement à mon esprit, de peur que si j'écrivais seulement en latin, vous ne voulussiez point changer mes paroles, et que mon style négligé ne fît méconnaître le vôtre.

RÉPONSE DE HENRI RÉGIUS, ETC., A L'APPENDIX,

Ou Notes sur l'Appendix et sur les Corollaires de Théologie et de Philosophie de M. Gisbert Voëtius, etc.

Je voudrais après commencer par une honnête lettre à M. Voëtius, en laquelle je dirais qu'ayant vu les très doctes, très excellentes, et très subtiles thèses qu'il a publiées touchant les formes substantielles, et autres matières appartenantes à la physique, et qu'il a particulièrement adressées aux professeurs en médecine et en philosophie de cette université au nombre desquels je suis compris, j'ai été extrêmement aise de ce qu'un si grand homme a voulu traiter de ces matières, comme ne doutant pas qu'il n'aurait usé de toutes les meilleures raisons qui peuvent se trouver pour prouver les opinions qu'il défend, en sorte qu'après les siennes il n'en faudrait plus attendre d'autres ; et même que je me suis réjoui de ce que la plupart des opinions qu'il a voulu défendre, en ces thèses, étant entièrement contraires à celles que j'ai enseignées, il semble que ç'a été particulièrement à moi qu'il a adressé sa préface, et qu'il a voulu par-là me convier à lui répondre, et ainsi m'inviter, par une honnête émulation, à rechercher d'autant plus curieusement la vérité ; que je m'estime bien glorieux de ce qu'il m'a voulu faire cet honneur, que je ne puis manquer de tirer de l'avantage de cette attaque, à cause que ce me sera même de la gloire si je suis vaincu par un si fort adver-

Digitized by Google

saire; que je lui en rends graces très affectueusement, et mets cela au nombre des graces que je lui ai, et que je reconnais être très grandes (*hic fuse commemorarem, quomodo me juverit in professione acquirenda, quomodo mihi patronus, mihi fautor, mihi adjutor semper fuerit*, etc.; je m'étendrais ici sur l'obligation que je lui ai de ma chaire de professeur, avec quelle bonté il m'a toujours servi de patron et d'aide, etc.); enfin que je n'aurais pas manqué de répondre à ses thèses, et de faire comme lui des disputes publiques sur ces matières, si je pouvais espérer une audience aussi favorable et aussi tranquille; mais qu'il a en cela beaucoup d'avantage par-dessus moi, à cause que le respect et la vénération qu'on a pour lui, non seulement à cause de ses qualités de recteur et de ministre, mais beaucoup plus à cause de sa grande piété, de son incomparable doctrine, et de toutes ses autres excellentes qualités, est capable de retenir les plus insolens, et d'empêcher qu'ils ne fassent aucun désordre aux lieux où il préside; au lieu que, n'ayant pas le même respect pour moi, deux ou trois fripons que quelque ennemi aura envoyés à mes disputes seront suffisans pour les troubler; et ayant éprouvé cette fortune en mes dernières, je croirais m'abaisser trop, et ne pas assez conserver la dignité du lieu que notre très sage magistrat m'a fait l'honneur de vouloir que j'occupasse en cette académie, si je m'y opposais dorénavant: non pas que je sois fâché pour cela, ni que je pense devoir aucunement être honteux de ce qui s'est passé; car, au contraire, ces faiseurs de bruit ayant toujours interrompu mes réponses avant que de les avoir pu entendre, il a été très aisé à remarquer que nous n'avons point donné occasion à leur insolence par nos fautes; mais qu'ils étaient venus à nos disputes tout à dessein de les troubler, et d'empêcher que nous ne pussions avoir le temps de faire bien entendre nos raisons; et l'on ne peut juger de là autre

Digitized by Google

chose sinon que mes ennemis, se servant d'un moyen si séditieux et si injuste, ont témoigné qu'ils ne cherchent point la vérité, et qu'ils n'espèrent pas que leurs raisons soient si fortes que les miennes, puisqu'ils ne veulent pas qu'on les entende; et quand on ne saurait pas que ces troubles m'auraient été procurés par l'artifice d'aucuns ennemis, *sed a sola juvenum aliquot lasciwia* (mais encore par la pétulance de quelques jeunes gens), on sait bien que les meilleures choses, étant exposées au public, sont aussi souvent sujettes à cette fortune que les plus mauvaises et les plus impertinentes : ainsi on était autrefois fort attentif aux badineries d'un danseur de corde, là où ceux qui représentaient une très belle et très élégante comédie de Térence étaient chassés du théâtre par de tels battemens de mains; ainsi, etc. Ces raisons donc me donnent raison de publier plutôt cette réponse que de faire des thèses; joint aussi qu'on peut mieux trouver la vérité en examinant à loisir et de sens froid deux écrits opposés sur un même sujet, que non pas en la chaleur de la dispute où l'on n'a pas assez de temps pour peser les raisons de part et d'autre, et où la honte de paraître vaincus, si les nôtres étaient les plus faibles, nous en ôte souvent la volonté : c'est pourquoi je le supplie de la recevoir en bonne part, comme ne l'ayant faite que pour lui plaire, et lui témoigner que je ne suis pas si négligent que de manquer de satisfaire à l'honnête semonce qu'il m'a faite par ses thèses : de faire voir au public les raisons que j'ai pour soutenir les raisons qu'il a impugnées, et ce pour le bien général *totius rei litterariæ* (de la république des lettres), et particulièrement pour le bien et la gloire de cette université; et que je l'annoncerai, et estimerai, *ut patronum, fautorem amicissimum*, etc. (comme un patron et un protecteur très zélé, etc.). *Vale* (Adieu).

Après une lettre de cet argument, je ferais imprimer : *Domini Gisberti Præfatiuncula ad doctissimos, expertis-*

Digitized by Google

simos medicos, etc., *usque ad thesim primam* (petite Préface de M. Gisbert Voëtius à MM. les très doctes, très expérimentés médecins, etc., jusqu'à la première thèse).

RESPONSIO AD PRÆFATIONEM.

(Réponse à la Préface.)

...que je loue ici grandement sa civilité et sa courtoisie, de ce que, nonobstant le pouvoir que sa théologie, qui est la principale science, lui donne sur toutes les autres, et celui que sa qualité de recteur lui donne particulièrement en cette académie, il n'a pas voulu traiter de matière de physique sans user de quelques excuses envers les professeurs en philosophie et en médecine, et que je suis fort d'accord avec lui de ce qu'il blâme les *adolescentes qui vix elementis philosophiæ imbuti, absque evidenti et valida demonstrationum evictione, omnium scholarum philosophiam exsibilant, antequam terminos ejus intellexerint, eorumque notione destituti, auctores superiorum facultatum sine fructu legant, lectionesque et disputationes tanquam mutæ personæ aut statuæ Dedaleæ, audire cogantur* (ces jeunes gens qui, à peine instruits des premiers élémens de la philosophie, et destitués de cette conviction que donne à l'esprit l'évidence et la force des démonstrations, sifflent tout ce qui est de la philosophie de l'école avant d'en avoir compris les termes, et qui, privés de la connaissance de ces choses, se voient dans la nécessité de lire sans fruit les auteurs qui traitent des sciences supérieures, et se voient réduits à écouter les leçons et les disputes qu'on y fait comme des personnes muettes et comme des statues de Dédale); *sed quia valde diligenter ipsos hoc in exordio admonet, ne tam facile id agant* (mais que par le soin qu'il prend de les avertir dans son exorde de se préoccuptionner contre ces erreurs), et comme si c'était une faute fort ordinaire, la-

Digitized by Google

quelle toutefois a été inconnue jusqu'à présent, *non immerito suspicor hoc de solis auditoribus meis intelligi* (j'entre dans des soupçons légitimes qu'il ne parle ici que de ceux qui prennent mes leçons) : car j'ai déjà su que quelques-uns, étant jaloux de voir les grands progrès que mes auditeurs faisaient en peu de temps, ont tâché de décrier ma façon d'enseigner, en disant que je négligeais de leur expliquer les termes de la philosophie, et ainsi que je les laissais incapables d'entendre les livres et les autres professeurs; et que je ne leur apprenais que certaines subtilités dont la connaissance leur donnait après cela tant de présomption, qu'ils osaient se moquer des opinions communes; et pour ce sujet je me persuade que M. Voëtius (ou *Rector Magnificus*, etc., donnez-lui les titres les plus obligeans et les plus avantageux que vous pourrez) ayant été averti de cette calomnie, en a voulu toucher un mot ici, en passant, afin de me donner occasion de m'en purger; ce que je ferai facilement en faisant voir que je ne manque pas d'expliquer tous les termes de ma profession lorsque les occasions s'en présentent, bien que j'aie encore plus de soin d'expliquer les choses, et je veux bien confesser que d'autant que je me sers de raisons qui sont très évidentes et très intelligibles à ceux qui ont seulement le sens commun, je n'ai pas besoin de beaucoup de termes étrangers pour les faire entendre, et ainsi qu'on peut bien plutôt avoir appris les vérités que j'enseigne et trouver son esprit satisfait touchant les principales difficultés de la philosophie, qu'on ne peut avoir appris tous les termes dont les autres se servent pour expliquer leurs opinions touchant les mêmes difficultés de la philosophie, et avec tous lesquels ils ne satisfont jamais ainsi les esprits qui se servent de leur raisonnement naturel, mais les remplissent seulement de doutes et de nuages; et enfin que je ne laisse pas d'enseigner aussi les termes qui me sont inutiles, et que, les faisant

Digitized by Google

entendre en leur vrai sens, *celerius a me quam vulgo ab aliis discuntur* (on les apprend en moins de temps de moi que du commun des philosophes), ce que je puis prouver par l'expérience que plusieurs de mes auditeurs ont faite et dont ils ont rendu preuve en disputant publiquement, après n'avoir étudié que tant de mois, etc. Or je m'assure qu'il n'y a personne de bon sens qui ose dire qu'il y ait rien à blâmer en tout ceci, ni même qui ne soit grandement à priser : *etsi enim sæpe hinc contingat, ut qui mea audiverunt, ea quæ ab aliis in contrarium docentur ut minus rationi consentanea, contemnant, vel etiam, si placet, exsibilent* (et s'il arrive souvent de là que ceux qui ont pris mes leçons méprisent ou, si vous voulez, sifflent ce que les professeurs enseignent de contraire à mes sentimens, comme moins conformes à la raison), on n'en doit pas rejeter la faute sur ma manière d'enseigner, mais plutôt sur celle des autres, et les conduire à suivre la mienne autant qu'il leur sera possible, plutôt que de la calomnier, *et velle ipsam calumnia sua obruere* (et vouloir l'ensevelir sous des ruines si odieuses).

THESIS PRIMA, ETC.

Responsio ad primam Thesim.

Plane hic assentior sententiæ domini rectoris magistri, nempe quod innoxia illa entia, quæ formas substantiales et qualitates reales vocant, non sint temere de antiqua sua possessione deturbanda; quin et ipsa nondum hactenus absolute rejecimus, sed tantummodo profitemur nos ipsis non indigere, ad causas rerum naturalium reddendas, putamusque rationes nostras eo præcipue nomine esse commendandas, quod ab ejusmodi assumptis incertis et obscuris nullomodo dependeant. Quoniam in talibus idem fere est dicere se iis nolle uti, ac dicere se non admittere; quia nempe ab aliis non aliam ob causam admit-

Digitized by Google

tuntur, quam quia necessariæ esse putantur ad effectuum naturalium causas explicandas; non difficiles erimus in confitendo nos illa plane rejicere; neque id, ut spero, Mag. Rector vitio nobis vertet, quia dudum scholarum philosophiam, nominatim Logicam, Metaphysicam, Physicam, si non accuratissime, saltem mediocriter perdidicimus, et misera illa entia nullius usus esse percipimus, nisi ad excæcanda studiosorum ingenia, et ipsis, in locum doctæ illius ignorantiæ, quam Rect. Mag. tantopere commendat, superbam quamdam aliam ignorantiam obtrudendum. Sed ne parum liberales videamur, laudo etiam quod Mag. Rect. adolescentes a feroce contemptu, et fuga studii philosophi, atque insuper ab idiotica, rustica et superba ignorantia velit revocare, nec ullomodo possum suspicari eum hic respexisse ad illam in meos auditores querelam, de qua paulo ante, quod scilicet vulgarem philosophiam mea intellecta contemnant. Neque enim fas puto, existimare tam pium virum, ab omni maledicendi studio tam alienum, et mihi privatim summe amicum, tam alienis nominibus uti voluisse, ut cognitionem philosophiæ quam doceo (quæque tam vera et aperta est, ut qui semel ipsam didicit, alias facile contemnat), rusticam, idioticam et superbam ignorantiam appellet, contemptumque istum opinionum quæ falsæ existimantur, ortum ex cognitione philosophiæ verioris, vocet ferocem, et fugam studii philosophici; tanquam si per studium philosophicum nil nisi studium earum controversiarum in quibus nulla unquam certa veritas habetur, non autem studium ipsius veritatis, sit intelligendum.

THESIS SECUNDA, ETC.

Responsio ad secundam Thesim, etc.

Duodecim hic puncta proponuntur, quæ optime paulo ante ab ipso Mag. Rectore præjudicia et dubia fuerunt

Digitized by Google

appellata; quia nihil affirmandi, sed dubitandi tantum occasionem dare possunt, iis qui magis præjudiciis quam rationibus moventur, et perfacile solvuntur ab iis qui rationum momenta examinant.

In primo quærit *an conciliari possit opinio negans formas substantiales cum Sacra Scriptura.* Qua de re nemo potest dubitare, qui tantum sciet Prophetas et Apostolos aliosque qui, dictante Spiritu Sancto, Sacras Scripturas composuerunt de entibus istis philosophicis, et extra scholas plane ignotis, nunquam cogitasse. Ne enim aliqua sit ambiguitas in verbo, hic est notandum, nomine formæ substantialis, quum illam negamus, intelligi substantiam quamdam materiæ adjunctam, et cum ipsa totum aliquod mere corporeum componentem, quæque non minus, aut etiam magis quam materia, sit vera substantia, sive res per se subsistens, quia nempe dicitur esse actus, illa vero tantum potentia. Hujus autem substantiæ, seu formæ substantialis, in rebus mere corporalibus, a materia diversæ, nullibi plane in Sacra Scriptura mentionem fieri putamus. Atque inter cætera, ut agnoscatur quam parum urgeant ea loca Scripturæ, quæ a Mag. Rect. hic citantur, puto sufficere si omnia referamus: Nempe Gen. 1, vers. 11 habetur: *Et ait: Germinet terra herbam virentem et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum juxta genus suum.* Et 21: *Creavit Deus cete grandia, et omnem animam viventem atque motabilem, quam produxerunt aquæ in species suas, et omne volatile secundum genus suum*, etc. (Je vous prie de mettre tous les autres passages; car je les ai tous cherchés, et je ne vois rien qui serve aucunement à son sujet.) Neque enim potest dici verba generis aut speciei designare differentias substantiales, quum sint etiam genera et species accidentium ac modorum, ut figura est genus respectu circulorum et quadratorum, quæ tamen nemo suspicatur habere formas substantiales etc.

Digitized by Google

Secundo, veretur *ne*, *si formas substantiales in rebus pure materialibus negemus*, *dubitare etiam possimus an detur aliqua in homine; illorumque errores qui animam mundi universalem, aut quid simile imaginantur, non tam feliciter et tuto retundere, quam assertores formarum.*

Ad secundum : addi potest e contra ex opinione affirmante formas substantiales, facillimum esse prolapsum in opinionem eorum qui dicunt animam humanam esse corpoream et mortalem; quæ quum agnoscitur sola esse forma substantialis, alias autem ex partium configuratione et motu constare, maxima hæc ejus supra alias prærogativa ostendit ipsam ab iis natura differre, et naturæ differentia viam aperit facillimam ad ejus immaterialitatem immortalitatemque demonstrandam, ut in Meditationibus de prima Philosophia [1] nuper editis videri potest; adeo ut nulla excogitari possit hac de re opinio theologiæ magis favens.

Ad quintum : Absurdum sane sit pro iis qui ponunt formas substantiales, si dicant ipsas esse immediatum suarum actionum principium; non autem absurdum esse potest pro iis qui formas istas a qualitatibus activis non distinguunt; nos autem qualitates activas non negamus, sed negamus tantum ipsis entitatem aliquam majorem quam modalem esse tribuendam; hoc enim fieri non potest, nisi tanquam substantiæ concipiantur. Nec etiam negamus habitus, sed duplicis generis illos intelligimus; nempe alii sunt pure materiales, qui a sola partium configuratione, aut alia dispositione, dependent; alii vero immateriales, sive spirituales, ut habitus fidei, gratiæ, etc. apud theologos, qui ab ea non pendent, sed sunt modi spirituales menti inexistentes, ut motus, aut figura est modus corporeus corpori inexistens.

[1] Voyez sixième Méditation, n° 18.

Digitized by Google

Ad octavum : Vellem explicare quomodo etiam automata sint opera naturæ, et homines in iis fabricandis nihil aliud faciant, quam applicare activa passivis; ut etiam faciunt dum triticum seminant, vel mulum generari curant; quod nullam differentiam essentialem, sed tantum a natura inductam affert; valde tamen facit differre secundum magis et minus, ut ais quia paucæ illæ rotæ in horologio, cum innumeris ossibus, nervis, venis, arteriis, etc., vilissimi animalculi nullomodo sunt comparandæ. Loca autem Scripturæ quæ citat essent hic rursus omnia afferenda, ut calumnia appareat; nihil enim urgent.

Ad decimum : Eodem titulo geometria et mechanicæ omnes essent rejiciendæ ; quod quam ridiculum, et a ratione alienum nemo non videt. Nec hoc sine risu possem prætermittere, sed non suadeo.

Ad undecimum : Non dicimus terram a situ, positura, et figura moveri, sed tantum disponi ad motum; nec vero est circulus unam rem ab una moveri, et ab alia disponi ad motum. Nec etiam vitiosus est circulus, quod unum corpus moveat aliud, et hoc moveat tertium, et hoc tertium moveat rursus primum, si prius moveri desierit; ut neque est circulus, quod unus homo pecuniam tradat alteri, quam hic alter tradat tertio, qui tertius primo rursus tradere potest.

Ad duodecimum : Qui dicunt per hæc principia nihil explicari, legant nostra Meteora, et conferant cum Aristotelis Meteoris; item Dioptricam cum aliorum scriptis qui de eadem materia scripserunt, et agnoscent opprobrium omne opinionibus a natura diversis remanere.

THESIS TERTIA, ETC.

Responsio ad tertiam Thesim.

Rationes omnes, ad probandas formas substantiales, applicari possunt formæ horologii, quam tamen nemo dicet substantialem.

Digitized by Google

THESIS QUARTA, ETC.

Responsio ad quartam Thesim.

Rationes, sive demonstrationes physicæ contra formas substantiales, quas intellectum veritatis avidum plane cogere arbitramur, sunt in primis hæc a priori metaphysica, sive theologica, quod plane repugnet ut substantia aliqua de novo existat, nisi de novo a Deo creetur. Videmus autem quotidie multas ex illis formis, quæ substantiales dicuntur, de novo incipere esse, quamvis a Deo creari non putentur ab iis qui putant ipsas esse substantias; ergo male hoc putant. Quod confirmatur exemplo animæ; quæ est vera forma substantialis hominis; hæc enim non aliam ob causam a Deo immediate creari putatur, quam quia est substantia; ac proinde, quum aliæ non putentur eodem modo creari, sed tantum educi e potentia materiæ, non putandum etiam est eas esse substantias. Atque hinc patet non eos qui formas substantiales negant, sed potius eos qui affirmant, eo tandem per solidas consequentias adigi posse, ut fiant aut bestiæ, aut athei. Nollem itaque ut rejiceres argumentum ab ortu formarum petitum, nec Thersiticum appellares, quia videtur ad hoc referri; sed ponerem tantum ea quæ ab aliis ea de re dicta sunt nos non tangere, quoniam ipsos non sequimur. Altera demonstratio petitur a fine, sive usu formarum substantialium; non enim aliam ob causam introductæ sunt a philosophis, quam ut per illas reddi posset ratio actionum propriarum rerum naturalium, quarum hæc forma esset principium et radix, ut habetur in thesi præcedenti; sed nullius plane actionis naturalis ratio reddi potest per illas formas substantiales, quum earum assertores fateantur ipsas esse occultas, et a se non intellectas; nam si dicant aliquam actionem procedere a forma substantiali, idem est ac si dicerent, illam procedere a re a se non intellecta, quod nihil explicat. Ergo

Digitized by Google

formæ illæ ad causas actionum naturalium reddendas nullo modo sunt inducendæ. Contra autem a formis illis essentialibus, quas nos explicamus, manifestæ ac mathematicæ rationes redduntur actionum naturalium, ut videre est de forma salis communis in meis Meteoris[1]; et hic subjungi potest quæ habes de motu cordis.

THESIS QUINTA, ETC.

Responsio ad quintam Thesim.

Quod tam sæpe jactat de docta ignorantia dignum est explicatione. Nempe quum scientia humana sit admodum limitata, et totum id quod scitur fere nihil sit, comparatum cum iis quæ ignorantur, doctrinæ signum est, quod quis libere fateatur se ignorare illa quæ revera ignorat; et in hoc proprie docta ignorantia consistit, quia scilicet est peculiaris eorum qui vere docti sunt. Nam alii qui vulgo doctrinam profitentur, nec tamen vere docti sunt, non valentes ea dignoscere, quæ nemo eruditus ignorat, ab iis quæ sine dedecore vir doctus fateri potest se ignorare, omnia ex æquo se scire profitentur; atque ad facile reddendas omnium rerum rationes (si tamen ratio ullius rei reddatur, quum explicatur obscurum per obscurius) formas substantiales et qualitates reales excogitarunt; qua in re ipsorum ignorantia nequaquam docta, sed tantum superba et pædagogica dici debet. In hoc enim manifesta superbia est, quod ex eo solo quod naturam alicujus qualitatis ignorent, concludunt ipsam esse occultam, hoc est, omnibus hominibus imperscrutabilem, tanquam si ipsorum cognitio esset mensura omnis humanæ cognitionis.

THESIS SEXTA ETC.

Responsio ad sextam Thesim.

Non video hominis ratiocinium in iis quæ de me in-

[1] Voyez troisième Chapitre.

Digitized by Google

serit; ait me in Dissertatione de Methodo non satis evidenter demonstrasse esse Deum, quod ipse etiam ibi professus sum. Quid autem ad hoc spectans inferri potest ex his verbis, *cogito, ergo sum?* Et quam male hic citat, et mihi opponit tractatum Patris Mersenni, et suum; quum suus adhuc in herba sit, et Mersennus nullum plane præter meas Meditationes de prima philosophia edi curaverit.

THESIS SEPTIMA, ETC.

Responsio ad septimam Thesim.

Pro his verbis, *ipsa tamen, ut verum fatear*, etc., ponerem: De ipsa tamen nihil simile opinionibus Taurelli aut Gorlæi sustinuimus, nihilque omnino quod in re a vulgari et orthodoxa philosophorum omnium sententia dissideat. Asserimus enim hominem ex corpore et anima componi, non per solam præsentiam, sive appropinquationem unius ad alterum, sed per veram unionem substantialem; ad quam quidem ex parte corporis requiritur naturaliter situs et partium conformatio; sed quæ tamen sit diversa a situ et figura modisque aliis pure corporeis; non enim solum corpus, sed etiam animam, quæ incorporea est, attingit. Quantum autem ad modum loquendi, etsi forte sit minus usitatus, ad id tamen quod significare voluimus satis aptum fuisse existimamus; non enim diximus hominem esse *ens per accidens*, nisi ratione partium, animæ scilicet et corporis; ut nempe significaremus, unicuique ex his partibus esse quodammodo accidentarium, quod alteri juncta sit, quia seorsim potest subsistere, et id vocatur accidens, quod adest vel abest sine subjecti corruptione; sed quatenus homo in se totus consideratur, omnino dicimus ipsum esse unum ens *per se*, et non *per accidens;* quia unio, qua corpus humanum et anima inter se conjunguntur, non est ipsi accidentaria, sed essentialis, quum homo sine ipsa non sit homo. Sed quoniam multo plures in eo errant, quod putent animam a

Digitized by Google

corpore non distingui realiter, quam in eo quod admissa ejus distinctione unionem substantialem negent; majorisque est momenti ad refutandos illos qui animas mortales putant, docere istam distinctionem partium in homine, quam docere unionem; majorem me gratiam initurum esse sperabam a theologis, dicendo hominem esse ens *per accidens*, ad designandam istam distinctionem, quam si, respiciendo ad partium unionem, dixissem illum esse ens *per se*. Atque ita non meum est respondere ad ea quæ in opiniones Taurelli et Gorlæi fuse objiciuntur, sed tantummodo conqueri quod tam immerito, ac tam severe, mihi aliorum errores affingantur.

Cæterum in his fui prolixior quam putaram, et quia non certus sum te hoc meo scripto esse usurum, nolo jam plura scribere; sed si uti velis, rogo ut moneas quam primum, et reliqua protinus usque ad finem absolvam, scribasque qua me lingua uti malis. Ubi posui *etc.* intellexi aliquid deesse, quod de tuo sit addendum: omnia autem si placet cum Achille ac Nestore nostro domino V. L.[1] communicabis, et nihil plane nisi ex ejus consilio suscipies; vel sane si quid sit quod ipse nolit scire, domini Æmilii viri prudentissimi nobisque amicissimi consilio uteris, et ipsis multo magis quam mihi credes, quia prævalent ingenio, et ibi præsentes de omnibus facilius possunt judicare, quam ego absens divinare. Non puto te nimis honorifice de Voëtio loqui posse, velimque etiam ut caveas ne quam ea in re ironiæ des suspicionem, nisi quatenus ex bonitate tuæ causæ nascetur; ut postea si nos cogat mutare stylum, tanto meliori jure id possimus, et ipse tanto magis ridiculus evadat. Expedit etiam ut tua responsio quam primum edatur, et ante finem feriarum, si fieri potest.

[1] « Van Leeuw-Vander Hoolck. Voyez le commencement de la lettre XVI « de celles de M. Leroy à M. Descartes, p. 40. » (*Note de l'exemplaire de l'Institut.*)

Digitized by Google

Miratus sum admodum quod scribas te de tua professione periclitari, si Voëtio respondeas; nesciebam enim illum in vestra civitate regnare, magisque liberam putabam; et miseret me ejus, quod pædagogo tam vili ac tam misero tyranno servire sustineat. Te quoniam in ea vivis ad patientiam hortor, atque ut ea tantum facias quæ dominis tuis magis placitura esse existimabis. Idcirco non modo non per te, sed ne quidem etiam per alium, Voëtio respondendum censeo, quia hoc illum non minus offenderet. Notulas tamen extemporaneas, quæ mihi tuum scriptum cum omnibus thesibus conferendo occurrerunt, mitto, ut ipsis utaris ut lubet. Injuriam autem facis nostræ Philosophiæ, si eam nolentibus obtrudas, imo si communices aliis quam enixe rogantibus. Memini te olim mihi gratias egisse, quod ejus causa professionem fuisses adeptus, atque ideo putabam illam dominis tuis non esse ingratam. Nam si aliter se res habet, et malint te id quod placet Voëtio, quam quod verius putas docere, censeo ut morem geras, et vel fabulas Æsopi potius legas, quam ut ipsis ea in re displiceas.

Quæ habes in fine tuæ epistolæ de globulis æthereis, non intelligo; quia non censeo illos a materia subtilissima moveri, sed a se ipsis, quum motum habeant ab exordio mundi sibi inditum; nec etiam majores vehementius moveri quam minores, sed absolute contrarium puto. Dixi quidem in Meteoris, majores quum magis sunt agitati majorem calorem efficere, sed non ideo facilius moveri. Vale.

PREMIÈRE THÈSE, ETC. [1].

Réponse à la première Thèse.

Je souscris ici volontiers au sentiment de M. le recteur qui dit qu'il ne faut pas chasser sans sujet de leur ancien domaine de pauvres innocens, c'est-à-dire ces

[1] Version de l'édition in-12.

Digitized by Google

êtres qu'on appelle formes substantielles et qualités réelles; pour nous, jusques ici, nous ne les avons pas encore absolument rejetés. Nous déclarons seulement que nous n'avons pas besoin d'eux, pour rendre raison des choses naturelles, et nous croyons que nos sentimens sont particulièrement recommandables en ce qu'ils sont indépendans de ces êtres supposés incertains, et dont on ignore la nature; mais, comme en cette occasion c'est presque la même chose de dire qu'on ne veut pas se servir de ces êtres, et de dire qu'on les rejette, parce que la seule raison qui les fait admettre aux autres est qu'ils les croient nécessaires pour expliquer la cause des effets naturels, nous ne ferons pas difficulté d'avouer que nous les rejetons entièrement, et M. le recteur ne nous fera pas un crime de cela, comme je l'espère; car il y a déjà longtemps que nous sommes instruits, sinon parfaitement, du moins médiocrement de la philosophie des colléges, et nommément de la logique, de la métaphysique, et de la physique, et nous avons reconnu que ces misérables êtres ne sont d'aucun autre usage que d'aveugler l'esprit de la jeunesse, et de mettre à la place de cette docte ignorance, que M. le recteur rend si fort recommandable, une autre espèce d'ignorance pleine de vanité et de présomption. Mais, pour n'être pas en reste de libéralité avec M. le recteur, je le loue aussi de vouloir ramener à l'étude de la philosophie les jeunes gens qui ajoutaient à l'éloignement et au mépris brutal qu'ils avaient pour elle, une ignorance grossière, rustique et orgueilleuse; et il ne saurait m'entrer dans l'esprit qu'il ait eu ici en vue les plaintes qu'il forme contre mes écoliers, comme je l'ai déjà dit, de ce qu'après avoir goûté ma philosophie ils n'ont que du mépris pour celle de l'école : car je croirais faire injure à sa piété, à l'éloignement infini qu'il a pour la médisance, et à l'amitié qu'il m'a toujours témoignée, de croire qu'il ait voulu se servir de termes si impropres

Digitized by Google

pour mépriser la philosophie que j'enseigne (qui est si véritable et si claire, que, dès qu'on l'a apprise, on méprise les autres), pour la traiter d'idiote et de rustique et d'ignorance orgueilleuse, et pour appeler féroce et fuite de l'étude de la philosophie le mépris que l'on fait d'opinions qui sont regardées comme très fausses, et qui ne vient que de la connaissance d'une philosophie plus véritable; comme si par étude de la philosophie il ne fallait entendre que l'étude de ces controverses où ne se trouve jamais une vérité certaine, et non l'étude même de la vérité.

SECONDE THÈSE, ETC.

Réponse à la seconde Thèse.

On prouve ici douze points auxquels M. le recteur a donné à juste titre, un peu auparavant, le nom de préjugés et de doutes, parce qu'ils ne donnent occasion de rien assurer, mais seulement de douter, à ceux qui sont plutôt entraînés par les préjugés que par les raisons, quoique ces doutes n'embarrassent pas beaucoup ceux qui examinent la force des raisons.

Dans le premier point il demande *si on peut concilier avec l'Écriture-Sainte le sentiment de ceux qui nient les formes substantielles.* On n'en saurait douter, pourvu qu'on sache que les prophètes, les apôtres, et les autres écrivains sacrés qui ont écrit par l'inspiration du Saint Esprit, n'ont jamais pensé à ces êtres philosophiques et inconnus hors des écoles; et, pour ôter toute équivoque dans les mots, il faut observer que, par les formes substantielles que nous nions, on entend une certaine substance jointe à la matière, et qui compose avec elle un certain tout purement corporel, et qui n'est pas moins une substance ou un être qui subsiste par lui-même que la matière; et l'on peut dire que c'est encore à plus juste titre, puisque l'on dit qu'elle est un *acte*, et que la ma-

Digitized by Google

tière n'est appelée que *puissance*. Or nous croyons que l'Écriture-Sainte ne fait nulle part mention de cette substance ou de cette forme substantielle, différente de la matière dans les choses purement corporelles; et pour faire connaître aux autres combien ces passages de l'Écriture, que M. le recteur nous oppose, sont peu pressans, je crois qu'il suffira pour cela de les rapporter tous. Il est dit au premier chapitre de la Genèse, verset 11 : *Dieu dit encore : Que la terre pousse de l'herbe qui porte de la graine, et des arbres fruitiers qui portent des fruits chacun selon son espèce.* Et verset 21 : *Dieu créa donc les grands poissons et tous les animaux qui ont la vie et le mouvement, que les eaux produisent chacun selon son espèce, et il créa aussi tous les oiseaux selon leur espèce*, etc. (Je vous prie de mettre tous les autres passages; car je les ai tous cherchés, et je ne vois rien qui serve aucunement à ce sujet.) Car on ne peut pas dire que les mots de genre ou d'espèce désignent des différences substantielles, puisqu'il y a aussi des genres et des espèces d'accidens et de modes, comme la figure est genre à l'égard des cercles et des carrés, sans que personne s'avise jamais de croire que ces choses aient des formes substantielles, etc.

Second point : Il appréhende *que si nous nions les formes substantielles, dans les choses purement matérielles, nous ne puissions aussi douter s'il y en a une dans l'homme; et que nous ne puissions pas si heureusement et si sincèrement combattre l'erreur de ceux qui imaginent une ame universelle du monde ou quelque chose de semblable, que les partisans des formes substantielles :* on peut ajouter, au second point, qu'au contraire le sentiment qui établit les formes substantielles peut très facilement nous faire tomber dans l'opinion de ceux qui disent que l'ame humaine est corporelle et mortelle; laquelle étant seule reconnue forme substantielle, et les autres

Digitized by Google

ne consistant que dans la configuration et le mouvement des parties, cette seule prérogative, qu'elle a sur les autres, montre clairement qu'elle diffère des autres en nature, et cette différence de nature nous fournit un moyen très facile pour prouver son immatérialité et son immortalité, comme on peut voir dans les *Méditations sur la Métaphysique*[1], qu'on vient d'imprimer depuis peu; en sorte qu'on ne saurait inventer là-dessus une opinion qui convienne mieux aux principes de la théologie.

Au cinquième point : Ceux qui admettent les formes substantielles tombent dans une grande absurdité, en disant qu'elles sont le principe immédiat de leurs actions; ce que l'on ne peut pas imputer à ceux qui ne distinguent point ces formes des qualités actives. Pour nous, nous ne nions pas les qualités actives, nous disons seulement qu'il ne faut pas leur attribuer aucune entité plus grande qu'une entité de mode; car on ne peut le faire sans les concevoir comme véritables substances. Nous ne nions pas aussi les habitudes, mais nous les comprenons sous un double genre: les unes purement matérielles, qui dépendent de la seule configuration, ou autre disposition des parties; et les autres immatérielles ou spirituelles, comme les habitudes de la foi, de la grace, etc. dont parlent les théologiens, qui ne dépendent point d'elle, mais qui sont seulement des modes spirituels existans dans l'ame, comme le mouvement ou la figure est un mode corporel existant dans le corps.

Au huitième point: Je voudrais expliquer comment les automates sont aussi des ouvrages de la nature, et que les hommes, en les fabriquant, ne font qu'appliquer les choses actives aux passives, comme par exemple en semant du grain ou en procurant la génération d'un mulet; ce qui n'apporte aucune différence essentielle, mais seu-

[1] Voyez sixième Méditation, n° 18.

Digitized by Google

lement naturelle. Cette différence pourtant du plus ou du moins est grande, comme vous dites, parce que le peu de roues qui composent une horloge ne peuvent entrer en aucune comparaison avec le nombre infini d'os et de nerfs, de veines, d'artères, etc. qui se trouvent dans le plus vil de tous les plus petits animaux. Ce serait encore ici le lieu d'apporter tous les passages qu'il cite de l'Écriture-Sainte, afin que la calomnie parût; car ils ne forment pas la moindre preuve du monde.

Au dixième point: *Donc il faudrait rejeter la géométrie et toute la mécanique;* on sent le ridicule de cela, et rien n'est plus déraisonnable. Je ne pourrais jamais passer cet article sans rire un peu à ses dépens, mais je ne vous le conseille pas.

Au onzième point: Nous ne disons pas que la terre se meuve par rapport à sa situation, à sa position et à sa figure, mais seulement qu'elle est disposée par-là au mouvement. Ce n'est point non plus faire un cercle dans le raisonnement, de dire qu'une chose est mue par une cause, et qu'elle est disposée au mouvement par une autre; ce n'est point aussi un cercle vicieux qu'un corps en remue un autre, ce second un troisième, et ce troisième derechef le premier, si le premier cesse derechef d'être mu; comme ce n'est pas un cercle qu'un homme donne de l'argent à un autre, lequel le donne à un troisième, et ce troisième le redonne au premier.

Au douzième point: Ceux qui se plaignent que nous n'expliquons rien par ces principes n'ont qu'à lire nos Météores, et les confronter avec ceux d'Aristote; ils peuvent lire aussi ma Dioptrique, avec les écrits de ceux qui ont travaillé sur la même matière, et ils reconnaîtront sans peine que tout le déshonneur et toute la honte ne retomberont que sur des opinions qui sont si éloignées de la simple nature.

Digitized by Google

TROISIÈME THÈSE, ETC.

Réponse à la troisième Thèse.

Toutes les raisons qui servent de preuves aux formes substantielles se peuvent appliquer à la forme de l'horloge, que personne ne dira jamais être substantielle.

QUATRIÈME THÈSE, ETC.

Réponse à la quatrième Thèse.

Les raisons ou les démonstrations physiques contre les formes substantielles, que nous croyons capables de convaincre tout esprit qui aime la vérité, sont principalement les suivantes, tirées de la métaphysique ou théologie naturelle, et qu'on peut appeler *a priori* ou preuve d'un effet par ses causes : il est contre le bon sens que quelque substance que ce soit existe de nouveau, si Dieu ne l'a créée de nouveau ; cependant nous voyons tous les jours que plusieurs de ces formes qu'on nomme substantielles commencent d'être de nouveau, quoique ceux qui les admettent pour substances, ne croient pas que Dieu les crée. Ils se trompent donc, ce qui est confirmé par l'exemple de l'ame qui est la véritable forme substantielle de l'homme; car la véritable raison pour laquelle on croit que Dieu l'a créée immédiatement dans chaque corps, c'est qu'elle est une substance; et par conséquent, comme on ne croit pas que les autres soient créées de la même manière, mais seulement qu'elles sont tirées de la puissance de la matière, il ne faut pas croire aussi qu'elles soient substances. On voit par-là clairement que ce n'est pas ceux qui nient les formes substantielles, mais plutôt ceux qui les admettent, qui méritent à plus juste titre, par une suite nécessaire de raisonnemens, le nom de bêtes et d'athées. Je ne voudrais donc pas que vous rejetassiez la preuve tirée de l'origine des formes substantielles, et que vous l'appelassiez une preuve de Thersite parce qu'elle y

Digitized by Google

a du rapport en ce qu'elle est donnée par des aveugles ; je mettrais seulement que ce que les autres ont dit sur cela ne nous regarde point, parce que nous ne suivons point leur opinion. L'autre démonstration se tire de la fin ou de l'usage des formes substantielles: car les philosophes ne les ont introduites que pour rendre raison des actions propres des choses naturelles dont cette forme serait le principe et la source, comme on voit dans la thèse précédente, mais ces formes substantielles ne sauraient nous fournir une raison solide d'aucune action naturelle, puisque leurs partisans avouent qu'elles sont occultes et qu'ils ne les comprennent pas; car s'ils disent que quelque action procède d'une forme substantielle, c'est la même chose que s'ils disaient qu'elle procède d'une chose qu'ils ne comprennent pas, ce qui n'explique rien : ainsi il ne faut se servir en aucune manière de ces formes pour rendre raison des actions naturelles; au contraire les formes essentielles, telles que nous les admettons, nous fournissent des raisons certaines et mathématiques pour rendre raison des actions naturelles, comme on le peut voir dans mes Météores [1] touchant la forme du sel commun. Vous pouvez joindre ici ce que vous dites du mouvement du cœur.

CINQUIÈME THÈSE, ETC.

Réponse à la cinquième Thèse.

Ces mots *de docte ignorance*, qu'il répète si souvent avec tant de plaisir, méritent une petite explication. Comme la science humaine est fort limitée, et que tout ce que l'on sait, comparé à ce que l'on ignore, n'est presque rien, c'est une marque de science d'avouer sincèrement qu'on ignore ce que l'on ignore véritablement, et c'est en cela que consiste principalement cette docte

[1] Voyez troisième Chapitre.

Digitized by Google

ignorance, parce qu'elle est particulière aux véritables savans ; car les autres qui font profession de science sans être véritablement savans, n'ayant pas assez d'esprit pour faire le discernement nécessaire de ce que tout vrai savant sait, de ce dont le même savant avoue son ignorance, sans craindre qu'il y aille de son honneur, ces faux savans, dis-je, se vantent de tout savoir également, et pour rendre facilement raison de toutes ces choses (si toutefois on peut dire qu'ils rendent raison des choses lorsqu'ils expliquent une chose obscure par une autre qui l'est plus encore) ils ont inventé les formes substantielles et les qualités réelles, en quoi leur ignorance n'est point accompagnée de science, et ne mérite que le nom d'orgueilleuse et de pédantesque; car l'orgueil consiste visiblement en ce qu'ignorant la nature de quelque qualité ils concluent que c'est une qualité occulte, c'est-à-dire impénétrable à l'esprit humain, comme si leur connaissance devait être la règle de toutes les connaissances humaines.

SIXIÈME THÈSE, ETC.

Réponse à la sixième Thèse.

Je ne vois pas quel est le raisonnement de cet homme sur ce qu'il a mis à mon sujet. Il dit que dans ma Dissertation sur la Méthode je n'ai pas donné une démonstration assez évidente de l'existence de Dieu : c'est ce que j'ai dit dans le même endroit. Que peut-il donc inférer à cet égard par ces paroles, *je pense, donc je suis?* Il cite et il m'oppose là bien mal à-propos le traité du Père Mersenne et le sien, puisque le sien est encore en herbe, et que le Père Mersenne n'a jamais rien fait imprimer de métaphysique que mes Méditations.

SEPTIÈME THÈSE, ETC.

Réponse à la septième Thèse.

Je dirais, en changeant un peu la phrase : Nous n'avons

Digitized by Google

cependant rien soutenu là-dessus qui soit conforme aux opinions de Taurellus ou de Gorléus, et tout ce que nous y avons avancé s'accorde parfaitement avec le sentiment le plus commun et le plus orthodoxe des philosophes; car nous assurons que l'homme est un composé de corps et d'ame, non par la seule présence ou la proximité de l'un à l'autre, mais par une véritable union substantielle, pour laquelle à la vérité il faut naturellement une certaine situation et conformation dans les parties du corps; mais cette union est bien différente de celles qui n'ont pour principes que la situation, la figure, et d'autres modes purement corporels, parce qu'elle appartient non seulement au corps, mais encore à l'ame qui est incorporelle. Quant à l'expression, bien qu'elle soit peut-être moins usitée, nous croyons pourtant qu'elle est propre pour signifier ce que nous voulons dire : car nous ne disons pas que l'homme est un *être par accident*, si ce n'est en raison des parties qui le composent, je veux dire l'ame et le corps, voulant marquer par-là qu'il est en quelque façon accidentel à ces deux parties d'être unies ensemble, parce que chacune d'elles peut subsister séparément; ce qui s'appelle un accident qui peut se trouver présent ou absent sans la corruption du sujet; mais en tant que nous considérons l'homme totalement en lui-même, nous disons qu'il est un être existant *par soi-même*, et non par accident, parce que l'union qui joint le corps humain et l'ame ensemble, n'est point accidentelle, mais essentielle, puisque sans elle l'homme n'est point homme : mais parce qu'il y a plus de gens qui se trompent en ce qu'ils ne croient pas que l'ame soit réellement distinguée du corps qu'en ce qu'après avoir admis cette distinction ils nient l'union substantielle (et que c'est un plus fort argument pour réfuter ceux qui croient l'ame mortelle, d'établir cette distinction des parties dans l'homme, que d'établir cette union), j'espérais que les théologiens me sauraient

Digitized by Google

meilleur gré en disant que l'homme est un être par accident pour marquer cette distinction, que si, n'ayant considéré que l'union des parties, j'avais dit que l'homme est un être *par soi*. Ainsi ce n'est pas à moi de répondre à ce que l'on objecte au long contre les opinions de Taurellus et de Gorléus, mais de me plaindre de ce qu'on me prête si injustement et avec tant de sévérité les erreurs d'autrui. Au reste, je me suis étendu plus que je ne voulais sur ces choses; et comme je ne sais point si vous ferez usage de cet écrit, je ne veux pas en écrire davantage: mais si vous trouvez à propos de vous en servir, je vous prie de me le faire savoir au plus tôt, et j'achèverai sur-le-champ le reste jusqu'à la fin. Mandez-moi aussi en quelle langue vous aimez mieux que je vous écrive. Quand j'ai mis un *etc.*, ma pensée est qu'il manque quelque chose que vous devez suppléer. Vous communiquerez toutes ces choses, si vous le trouvez bon, à notre Achille et notre Nestor, M. V. T.[1] et vous n'entreprendrez rien sans son conseil; et s'il y a quelque chose qu'il feigne de ne pas savoir, vous vous servirez du conseil de M. Émilius, dont la prudence est égale à l'amitié dont il nous honore, et vous ajouterez plus de foi à leurs paroles qu'aux miennes, parce qu'ils ont plus d'esprit que moi, et qu'étant sur les lieux ils sont plus en état de porter un jugement exact, que moi de deviner d'ici ce qu'il y aura à faire. Je ne crois pas que vous puissiez employer des termes trop honnêtes pour parler de Voëtius. Je vous prie aussi de prendre garde de ne pas donner lieu de soupçonner que vous avez employé l'ironie, qu'autant qu'elle naîtra de la bonté de votre cause, afin que dans la suite, s'il nous contraignait de changer de style, nous fussions d'autant plus en état de le faire, et le rendre plus ridicule. Il est aussi important

[1] « Van Leeuw-Vander Hoolck. Voyez le commencement de la lettre XVI « de celles de M. Leroy à M. Descartes, p. 40. » (*Note de l'exemplaire de l'Institut.*)

Digitized by Google

que votre réponse voie au plus tôt le jour, et avant la fin même des vacances, s'il est possible.

J'ai été étrangement surpris de ce que vous m'écrivez que vous craignez pour votre chaire de professeur, si vous faites une réponse à Voëtius; car je ne savais pas qu'il eût une autorité souveraine dans votre ville : je croyais qu'elle jouissait d'une plus grande liberté; et j'ai compassion d'elle, voyant qu'elle veut être dans l'esclavage d'un si vil pédagogue et d'un si misérable tyran. Puisque vous êtes obligé d'y vivre, je vous exhorte à la patience, et de ne faire que ce que MM. vos magistrats trouveront bon; c'est pourquoi mon sentiment est qu'il faut non seulement ne pas répondre à Voëtius par vous-même, mais encore par quelque autre que ce soit, parce qu'il ne s'en sentirait pas moins offensé. Je vous envoie pourtant ces petites notes que j'ai écrites sur-le-champ, et qui se sont présentées à mon esprit comme je conférais votre écrit avec toutes ses thèses. Vous en ferez usage si vous le trouvez bon : mais c'est faire outrage à notre Philosophie de la produire à des gens qui n'en veulent point; bien plus, de la communiquer à d'autres qu'à ceux qui la demanderont avec empressement. Je me souviens que vous m'avez autrefois remercié d'avoir eu, par son moyen, votre chaire de professeur, ce qui me faisait croire qu'elle ne déplaisait pas à vos magistrats. Si la chose est autrement, et s'ils aiment mieux que vous enseigniez ce qui plaît à Voëtius, que ce que vous croyez plus conforme à la vérité, je vous conseille d'obéir, et d'enseigner plutôt les fables d'Ésope que de leur déplaire en cela.

Je ne comprends pas ce que vous dites à la fin de votre lettre sur les globules éthérés, parce que je ne crois pas qu'ils soient mus par la matière subtile, mais par eux-mêmes, puisqu'ils ont un mouvement qui leur a été communiqué dès le commencement du monde; je ne crois pas non plus que les plus grands aient un mouvement plus

Digitized by Google

prompt que celui des plus petits. Je pense absolument le contraire. J'ai dit à la vérité dans les Météores que les grands étant plus agités produisent une plus grande chaleur, mais ils ne sont pas mus pour cela avec plus de facilité. Adieu.

LETTRE XXXVI[1].

CLARISSIMO VIRO HENRICO REGIO.

VIR CLARISSIME,

Vix quidquam durius, et quod majorem offensæ ac criminationis occasionem daret, in thesibus tuis ponere potuisses, quam hoc, *quod homo sit ens per accidens ;* nec video qua ratione melius possit emendari quam si dicas te in nona thesi considerasse totum hominem in ordine ad partes ex quibus componitur, contra vero in decima considerasse partes in ordine ad totum ; et quidem in nona te dixisse hominem ex corpore et anima fieri per accidens, ut significares dici posse *quodammodo* accidentarium corpori, quod animæ conjungatur, et animæ quod corpori, quum et corpus sine anima, et anima sine corpore esse possint. Vocamus enim accidens, omne id quod adest vel abest sine subjecti corruptione, quamvis forte in se spectatum sit substantia, ut vestis est accidens homini; sed te non idcirco dixisse *hominem esse ens per accidens*, et satis ostendisse in decima thesi, te intelligere illum esse ens per se; ibi enim dixisti, animam et corpus, ratione ipsius, esse substantias incompletas,

[1] Vingt-unième du second volume de l'édition in-12.

Digitized by Google

et ex hoc quod sint incompletæ, sequitur illud quod componunt esse entia per se. Utque appareat, id quod est Ens *per se* fieri posse *per accidens*, numquid mures generantur, sive fiunt per accidens, ex sordibus? et tamen sunt entia per se. Objici tantum potest, non esse accidentarium humano corpori, quod animæ conjungatur, sed ipsissimam ejus naturam; quia corpore habente omnes dispositiones requisitas ad animam recipiendam, et sine quibus non est proprie humanum corpus, fieri non potest sine miraculo, ut anima illi non uniatur; atque etiam non esse accidentarium animæ, quod juncta sit corpori, sed tantum accidentarium esse illi post mortem, quod a corpore sit sejuncta; quæ omnia non sunt prorsus neganda, ne theologi rursus offendantur; sed respondendum nihilominus, ista ideo dici posse accidentaria, quod considerantes corpus solum, nihil plane in eo percipiamus, propter quod animæ uniri desideret; ut nihil in anima, propter quod corpori debet uniri; et ideo paulo ante dixi, esse *quodammodo* accidentarium, non autem *absolute* esse accidentarium. Alteratio simplex est illa quæ non mutat formam subjecti, ut calefactio in ligno; generatio vero, quæ mutat formam, ut ignitio; et sane, quamvis unum alio modo non fiat quam aliud, est tamen magna differentia in modo concipiendi, ac etiam in rei veritate, nam formæ, saltem perfectiores, sunt congeries quædam plurimarum qualitatum, quæ vim habent se mutuo simul conservandi; at in ligno est tantum moderatus calor ad quem sponte redit postquam incaluit; in igne vero est vehemens calor, quem semper conservat, quamdiu est ignis. Non debes irasci collegæ illi qui consilium dabat de addendo corollario ad interpretandam tuam thesim; amici enim consilium fuisse mihi videtur. Omisisti aliquod verbum in tuis thesibus manu scriptis: thesi decima, *omnes aliæ;* non dicis quæ sint illæ aliæ, nempe *qualitates;* in cæteris nihil habeo quod dicam, video enim vix quid-

Digitized by Google

quam in iis contineri, quod non jam ante alibi posueris, et laudo : esset enim laboriosum nova semper velle invenire. Si huc adveneris; semper mihi tuus adventus erit pergratus. Vale.

MÊME LETTRE[1].

A M. RÉGIUS.

MONSIEUR,

Vous ne pouviez rien mettre de plus dur, et qui fût plus capable de réveiller les mauvaises intentions de vos ennemis, et leur fournir des sujets de plainte, que ce que vous avez mis dans vos thèses : que l'homme est un être par accident. Je ne vois pas de plus sûr moyen, pour corriger cela, que de dire que dans votre neuvième thèse vous avez considéré tout l'homme par rapport aux parties qui le composent, et que dans la dixième vous avez considéré les parties par rapport au tout; que dans la neuvième, dis-je, vous avez dit que l'homme est composé d'une ame, et d'un corps par accident, pour marquer qu'on pourrait dire *en quelque façon* qu'il était accidentaire au corps d'être uni à l'ame, et à l'ame d'être unie au corps, puisque le corps peut exister sans l'ame, et l'ame sans le corps; car nous appelons accident tout ce qui est présent ou absent sans la corruption du sujet; quoique considéré en soi-même ce soit peut-être une substance, comme l'habit est accidentel à l'homme; mais que vous n'avez pas prétendu dire que l'homme soit un être par accident, et que vous aviez assez fait voir dans votre

[1] Version de l'édition in-12.

Digitized by Google

dixième thèse que vous entendiez qu'il est un être par soi-même; car vous y avez dit que l'ame et le corps par rapport à lui étaient des substances incomplètes, et, dès-là qu'elles sont incomplètes, il s'ensuit que le tout qu'ils composent est un être par soi-même; et pour faire voir que ce qui est un être par soi-même peut devenir un être par accident, les rats qui sont engendrés ou faits par accident, des ordures, sont cependant des êtres par eux-mêmes. On peut seulement vous objecter qu'il n'est point accidentel au corps humain d'être uni à l'ame, mais que c'est sa propre nature; parce que le corps ayant toutes les dispositions requises pour recevoir l'ame, sans lesquelles il n'est pas proprement un corps humain, il ne se peut faire sans miracle que l'ame ne lui soit unie. On nous objectera aussi qu'il n'est pas accidentel à l'ame d'être jointe au corps, mais seulement qu'il lui est accidentel après la mort d'être séparée du corps, ce qu'il ne faut pas absolument nier, de peur de choquer derechef les théologiens; mais cependant il faut répondre qu'on peut appeler ces deux substances accidentelles, en ce que ne considérant que le corps seul, nous n'y voyons rien qui demande d'être uni à l'ame, et rien dans l'ame qui demande d'être uni au corps: c'est pourquoi j'ai dit un peu auparavant que l'homme est *en quelque façon*, et non *absolument* parlant, un être accidentel. L'altération simple est celle qui ne change point la forme du sujet, comme quand le bois s'échauffe; et la génération est celle qui change la forme, comme quand le bois est consumé par le feu: et en effet, quoique l'un ne se fasse pas d'une autre manière que l'autre, il y a cependant une grande différence soit dans la manière de concevoir soit dans la vérité de la chose; car les formes, du moins les plus parfaites, sont un amas de plusieurs qualités qui ont la force de se conserver mutuellement ensemble; mais dans le bois il y a seulement une chaleur modérée à laquelle

Digitized by Google

il retourne de soi-même, après qu'il s'est échauffé; dans le feu, c'est une chaleur véhémente qu'il conserve toujours tant qu'il est feu. Vous ne devez pas être fâché contre le collégue qui vous conseillait d'ajouter un corollaire pour expliquer votre thèse, il me paraît qu'il vous donnait un conseil d'ami. Vous avez oublié un mot dans vos thèses manuscrites; dans la dixième thèse vous mettez ces mots, *toutes les autres*, et vous ne dites point ce que c'est : vous voulez dire *toutes les autres qualités*. Je n'ai rien à dire sur tout le reste, car je vois qu'elles ne contiennent presque autre chose que ce que vous avez déjà mis autre part; vous avez raison, car ce serait un très grand travail de vouloir inventer toujours quelque chose de nouveau. Si vous venez me voir, vous me ferez toujours un très grand plaisir. Adieu[1].

LETTRE XXXVII[2].

CLARISSIMO VIRO HENRICO REGIO.

VIR CLARISSIME,

Gaudeo nostram de Voëtio historiam vestris non displicuisse; neminem adhuc vidi, ne ex theologis quidem, qui non illi vapulanti favere videretur. Nec sane nimis acris mea narratio dici potest, quum nihil nisi rem gestam commemorem, multoque etiam plura scripserim in quemdam ex patribus societatis Jesu[3]. Legi cursim ea quæ

[1] Nous omettons :
Lettres XXII à XXV du second volume de l'édition in-12, à M. Leroy.
Sur les persécutions suscitées à Descartes.
[2] Vingt-sixième du second volume de l'édition in-12.
[3] Le P. Bourdin.

Digitized by Google

ad me misisti, nihilque in iis non optimum, et valde ad rem notavi, præter hæc pauca. Primo, stylus multis in locis non est satis emendatus; præterea fol. 46, ubi ais materiam non esse corpus naturale, adderem *juxta illos qui corpus naturale definiunt hoc modo*, etc., nam quantum ad nos qui eam veram et completam substantiam esse putamus, non video cur corpus naturale esse negaremus; et fol. 66, differentiam inter res vivas et vitæ expertes videris majorem statuere, quam inter horologium aliudve automatum, et clavem, gladium, aliudve instrumentum quod sponte non movetur, quod non probo; sed ut *sponte moveri* est genus respectu machinarum omnium quæ sponte moventur, ad exclusionem aliarum quæ sponte non moventur, ita *vita* sumi potest pro genere formas omnium viventium complectente; et folio 96, ubi ais *certe multo majorem efficaciam*, etc., mallem *certe non minorem efficaciam*, etc., non enim est major in uno quam in altero. Denique fol. 106, locum Ecclesiastæ dicis a Salomone proferri ex persona impiorum. Ego autem eumdem locum explicui [1], ex persona ipsius Ecclesiastæ ut peccatoris. Sed non video cui usui hæc tua responsio esse possit, quia Cappadox [2] ea est indignus, nisi rursus quid novi agat, et tunc una cum responsione ad istud novum sub nomine alicujus ex tuis discipulis edi posset. Nunc existimo esse quiescendum; nec etiam debes nostra in tuis lectionibus cum Galenicis et Aristotelicis miscere, nisi certus sis id tuo magistratui esse gratum. Mallem nullos haberes auditores, neque hoc tibi dedecori esset. Ad id quod objicis de idea Dei solvendum, notare oportet non agi de essentia ideæ, secundum quam ipsa est tantum modus quidam in mente humana existens, qui modus homine non est perfectior, sed de ejus perfectione objectiva, quam principia metaphysica docent

[1] Voyez Réponses aux sixièmes Objections, n° 10.
[2] Voyez la fin de cette lettre.

Digitized by Google

debere contineri formaliter vel eminenter in ejus causa; eodem modo ac si dicenti unumquemque hominem posse pingere tabellas æque bene ac Apelles; quia illæ constant tantum ex pigmentis diversimode permixtis, potestque illa quilibet modis omnibus permiscere, esset respondendum, quum agimus de Apellis picturis, nos non tantum in iis considerare permixtionem colorum qualemcumque, sed illam quæ fit certa arte, ad rerum similitudines repræsentendas, quæque idcirco non nisi ab istius artis peritissimis fieri potest. Ad secundum, respondeo ex eo quod fatearis cogitationem esse attributum substantiæ nullam extensionem includentis, et vice versa extensionem esse attributum substantiæ nullam cogitationem includentis, tibi etiam fatendum esse substantiam cogitantem ab extensa distingui. Non enim habemus aliud signum quo unam substantiam ab alia differre cognoscamus, quam quod unam absque alia intelligamus. Et sane potest Deus efficere quidquid possumus clare intelligere; nec alia sunt quæ a Deo fieri non posse dicuntur, quam quæ repugnantiam involvunt in conceptu, hoc est quæ non sunt intelligibilia. Possumus autem clare intelligere substantiam cogitantem non extensam, et extensam non cogitantem, ut fateris; jam conjungat et uniat illas Deus quantum potest, non ideo potest se omnipotentia sua exuere, nec ideo sibi facultatem adimere ipsas sejungendi, ac proinde manent distinctæ.

Non potui notare ex tuo scripto an monachum an Voëtium per Cappadocem intelligas, quod non displicuit: sibi sumat qui volet; sed audio ignorari cujus sit Voëtius, adeo ut erga ipsum sis beneficus, si Cappadociam ei in patriam assignes; multum autem debes monacho quod auditorum tuorum numerum augeat. Cæterum audivi a D. P. tibi animum esse huc nos invisendi. Ego vero te etiam atque etiam invito, neque te solum, sed et uxorem et filiam; mihi eritis gratissimi: jam virent arbores, ac

Digitized by Google

brevi etiam cerasa et pyra maturescent. Vale, et me ama.

MÊME LETTRE[1].

A M. RÉGIUS.

MONSIEUR,

Je suis ravi que notre histoire de Voëtius n'ait pas déplu à vos amis. Je n'ai encore vu personne, pas même parmi les théologiens, qui n'ait été bien aise de lui voir donner sur les oreilles. On ne peut pas m'accuser d'avoir été trop piquant dans ma narration. Je n'ai fait que raconter la chose comme elle s'est passée. J'ai écrit encore avec plus de vivacité contre un père jésuite[2]. J'ai lu en courant ce que vous m'avez envoyé, je n'y ai rien trouvé qui ne fût fort bon et qui n'allât droit à la chose, excepté ceci qui est peu de chose. Premièrement, le style n'est pas assez châtié en bien des endroits; outre cela, page 46 où vous dites que la matière n'est pas un corps naturel, j'ajouterais *selon le sentiment de ceux qui définissent le corps naturel de cette manière*, etc., car selon nous, qui croyons qu'elle est une substance véritable et complète, je ne vois pas pourquoi nous dirions que la matière n'est pas un corps naturel; et page 66, il paraît que vous établissez une plus grande différence entre les choses vivantes et celles qui ne le sont point, qu'entre une horloge ou tout autre automate, et une clef, une épée et tout autre instrument qui ne se remue pas de lui-même, ce que je

[1] Version de l'édition in-12.
[2] P. Bourdin.

Digitized by Google

n'approuve point; mais comme *se mouvoir de soi-même* est genre à l'égard des machines qui se remuent d'elles-mêmes, à l'exclusion des autres machines qui ne se remuent pas ainsi, de même la *vie* peut être prise pour le genre qui embrasse les formes de tous les êtres vivans; et page 96, où vous dites *certe multo majorem efficacaciam* (*que son effet est beaucoup plus grand*, etc.), j'aimerais mieux *certe non minorem efficaciam*, etc. (*que son effet n'est pas moindre*), car il n'est pas plus grand dans l'un que dans l'autre. Enfin, page 106, vous dites que, dans cet endroit de l'Ecclésiaste, Salomon fait parler les impies; et moi j'ai expliqué le même endroit prononcé par le même Ecclésiaste, en tant que pécheur lui-même[1]. Mais je ne vois pas de quelle utilité pourra être votre réponse, parce que le Cappadocien[2] ne la mérite pas, à moins qu'il ne fasse quelque nouvelle équipée, et en ce cas-là elle pourrait paraître avec votre réponse à ce qu'il pourrait dire de nouveau, sous le nom de quelqu'un de vos disciples. Présentement je crois qu'il faut se tenir en repos; vous ne devez pas même mêler dans vos leçons mes sentimens avec ceux de Galien et d'Aristote, à moins que vous ne sachiez que cela ne déplaît pas au magistrat qui vous protége. J'aimerais mieux que vous n'eussiez point d'auditeurs, et cela ne vous tournerait pas à déshonneur. Quant à la solution que vous demandez sur l'idée de Dieu, il faut remarquer qu'il ne s'agit point de l'essence de l'idée selon laquelle elle est seulement un mode existant dans l'ame (ce mode n'étant pas plus parfait que l'homme), mais qu'il s'agit de la perfection objective que les principes de métaphysique enseignent devoir être contenus formellement ou éminemment dans sa cause. De même qu'il faudrait répondre à celui qui dirait que chaque homme peut peindre un tableau aussi bien qu'A-

[1] Voyez Réponses aux sixièmes Objections, n° 10.
[2] Voyez la fin de cette lettre.

Digitized by Google

pelle, puisqu'il ne s'agit que des couleurs diversement appliquées, et que chacun peut les mêler en toutes sortes de manières, il faudrait, dis-je, répondre à cette personne-là que, lorsque nous parlons de la peinture d'Apelle, nous ne considérons pas seulement en elle un certain mélange de couleurs, mais ce mélange qui est produit par l'art du peintre pour représenter certaines ressemblances des choses, mélange par conséquent qui ne peut être exécuté que par les plus habiles de l'art. Je réponds à la seconde objection, que de ce que vous avouez que la pensée est un attribut de la substance qui n'enferme aucune étendue, et qu'au contraire l'étendue est l'attribut de la substance qui n'enferme aucune pensée, il faut par-là que vous avouiez aussi que la substance qui pense est distinguée de celle qui est étendue; car nous n'avons point d'autre marque pour connaître qu'une substance diffère de l'autre, que de ce que nous comprenons l'une indépendamment de l'autre: et, en effet, Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre clairement; et s'il y a d'autres choses qu'on dit que Dieu ne peut faire, c'est qu'elles impriment contradiction dans leurs idées, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas intelligibles. Or nous pouvons comprendre clairement une substance qui pense et qui ne soit pas étendue, et une substance étendue qui ne pense pas, comme vous l'avouez; cela étant, que Dieu lie et unisse ces substances autant qu'il le peut, il ne pourra pas pour cela se priver de sa toute-puissance, ni s'ôter le pouvoir de les séparer; par conséquent elles demeureront distinctes.

Je n'ai pu remarquer dans votre écrit si, par Cappadocien, vous entendez le moine ou Voëtius. J'ai trouvé cela bien: se l'appliquera qui voudra, mais j'apprends qu'on ne connaît pas le pays de Voëtius, ainsi vous lui procureriez un bien de lui assigner la Cappadoce pour patrie. Vous avez beaucoup d'obligation au moine de ce qu'il grossit votre auditoire. Au reste, j'ai appris de M. P.

Digitized by Google

que vous aviez dessein de nous venir voir, je vous invite de tout mon cœur, non seulement vous, mais madame votre épouse et mademoiselle votre fille; je me ferai un plaisir très sensible de vous recevoir : les arbres sont déjà revêtus d'un nouveau feuillage, et bientôt nos cerises et nos poires seront mûres. Adieu, et aimez-moi toujours un peu [1].

LETTRE XXXVIII [2].

A M. *****.

Monsieur,

Sans user aujourd'hui de l'autorité que vous avez sur moi, qui serait capable (si vous me le commandiez) de me faire supprimer des choses que j'aurais estimées les plus justes et les plus raisonnables, je vous prie de ne faire intervenir que votre raison au jugement que je vous demande sur la réponse que j'ai faite à un certain placard qui contient une vingtaine d'assertions touchant *l'ame raisonnable*. Mon écrit, que je vous envoie, vous fera connaître les raisons qui m'ont porté à y faire réponse; et quoique leur auteur ait supprimé son nom, je ne doute

[1] Nous omettons :
Lettre XXVII du second volume de l'édition in-12, à M. Henri Leroy.
Descartes l'engage à publier la nouvelle philosophie plutôt par des thèses que par des livres.
Lettre XXVIII du second volume de l'édition in-12, au même.
Il le menace de son désaveu sur les matières métaphysiques et théologiques.
Lettre XXIX du second volume de l'édition in-12, au même.
Il lui conseille de ne plus rien faire imprimer sur la nouvelle philosophie, même pour la partie physique.

[2] Trentième du second volume de l'édition in-12.

Digitized by Google

point que vous ne le reconnaissiez par le style, ou même que vous ne l'appreniez du bruit commun, ainsi que je l'ai appris et reconnu moi-même; mais puisqu'il a tâché de se mettre à couvert, je ne vous le décelerai point. Seulement je vous demande un peu de patience pour cette lecture, et beaucoup d'attention, car j'attends votre jugement pour me déterminer si je le dois donner au public; et pour cela je vous l'envoie tel que je me propose de le faire paraître si vous ne l'improuvez point.

RENATI DESCARTES NOTÆ

In Programma quoddam, sub finem anni 1647, in Belgio editum, cum hoc titulo: *Explicatio mentis humanæ, sive animæ rationalis, ubi explicatur quid sit, et quid esse possit.*

Accepi a paucis diebus duos libellos, in quorum uno aperte et directe impugnor, in altero tecte et oblique duntaxat. Et quidem priorem[1] nihil moror, imo habeo gratias ejus auctori, quod quum nihil nisi futiles cavillationes, et nulli credibiles calumnias, improbo labore collegerit, hoc ipso testatus sit, se nihil invenire potuisse in meis scriptis, quod merito reprehenderet, sicque ipsorum veritatem melius quam si ea laudasset, confirmarit, idque cum dispendio suæ famæ. Alius autem libellus magis me movet; quamvis enim nihil in eo aperte de me habeatur, prodeatque sine nomine auctoris et typographi, quia tamen continet opiniones quas judico perniciosas et falsas, editusque est forma Programmatis, quod vel templorum valvis affigi, et quibuslibet legendum obtrudi possit, dicitur autem jam antea typis mandatus fuisse sub alia forma cum adjuncto nomine cujusdam[2], tanquam auctoris, quem multi putant non alias quam meas opi-

[1] « Ce livre était intitulé : *Consideratio Reviana*, composé par Révius, « théologien de l'université de Leyde. » (*Note de l'exemplaire de l'Institut.*)

[2] Henri Leroy. Voyez la Préface de Clerselier, premier volume de l'édition in-4° de 1666-67.

Digitized by Google

niones docere, cogor detegere ejus errores, ne mihi forte imputentur ab illis qui casu incident in obvias istas chartas, et mea scripta non legerunt.

Sequitur Programma quale ultima vice prodiit in lucem.

Explicatio mentis humanæ, sive animæ rationalis, ubi explicatur quid sit, et quid esse possit.

I. Mens humana est, qua actiones cogitativæ ab homine primo peraguntur; eaque in sola cogitandi facultate, ac interno principio consistit.

II. Quantum ad naturam rerum attinet, ea videtur pati, ut mens possit esse vel substantia, vel quidam substantiæ corporeæ modus; vel, si nonnullos alios philosophantes sequamur, qui statuunt extensionem et cogitationem esse attributa, quæ certis substantiis, tanquam subjectis, insunt, quum ea attributa non sint opposita, sed diversa, nihil obstat, quominus mens possit esse attributum quoddam, eidem subjecto cum extensione conveniens; quamvis unum in alterius conceptu non comprehendatur. Quidquid enim possumus concipere, id potest esse; atqui ut mens aliquid horum sit concipi potest, nam nullam horum implicat contradictionem : ergo ea aliquid horum esse potest.

III. Errant itaque, qui asserunt nos humanam mentem clare et distincte tanquam necessario sive actu a corpore realiter distinctam concipere.

IV. Quod autem mens revera nihil aliud sit quam substantia, sive ens realiter a corpore distinctum, et actu ab eo separabile, et quod seorsim per se subsistere potest, id in sacris litteris, plurimis in locis, nobis est revelatum. Atque ita, quod per naturam dubium quibusdam esse potest, per divinam in sacris revelationem nobis jam est indubitatum.

V. Nec obstat, quod de corpore dubitare, de mente vero dubitare nequaquam possimus. Hoc enim illud tan-

Digitized by Google

tum probat, quod, quamdiu de corpore dubitamus, illam ejus modum dicere non possimus.

VI. Mens humana, quamvis sit substantia a corpore realiter distincta, in omnibus tamen actionibus, quamdiu est in corpore, est organica. Atque ideo, pro varia corporis dispositione, cogitationes mentis sunt variæ.

VII. Quum hæc sit naturæ, a corpore, et corporis dispositione, diversæ, nec ab hac oriri queat, est incorruptibilis.

VIII. Quumque ea nullas partes, nec ullam extensionem in conceptu suo habeat, frustra quæritur, an sit tota in toto, et in singulis partibus tota.

IX. Quum mens æque ab imaginariis, atque a veris affici queat, hinc per naturam dubium est, an ulla corpora a nobis revera percipiantur. Verum, etiam hoc dubium tollit divina in sacris revelatio, qua indubitatum est Deum cœlum et terram et omnia, quæ iis continentur, creasse, et etiamnum conservare.

X. Vinculum, quo anima cum corpore conjuncta manet, est lex immutabilitatis naturæ, qua unumquodque manet in eo statu, in quo est, donec inde ab alio deturbetur.

XI. Quum sit substantia, et in generatione nova producatur, rectissime sentire videntur ii, qui animam rationalem, per immediatam creationem, a Deo, in generatione, produci volunt.

XII. Mens non indiget ideis, vel notionibus, vel axiomatibus innatis; sed sola ejus facultas cogitandi, ipsi, ad actiones suas peragendas, sufficit.

XIII. Atque ideo omnes communes notiones, menti insculptæ, ex rerum observatione vel traditione originem ducunt.

XIV. Imo ipsa idea Dei, menti insita est, vel ex divina revelatione, vel traditione vel rerum observatione.

XV. Conceptus noster de Deo, sive idea Dei, in mente

Digitized by Google

nostra existens, non est satis validum argumentum ad existentiam Dei probandam. Quum non omnia existant, quorum conceptus in nobis observantur; atque hæc idea, utpote a nobis concepta, idque imperfecte, non magis quam cujusvis alius rei conceptus, vires nostras cogitandi proprias superet.

XVI. Cogitatio mentis est duplex: intellectus et voluntas.

XVII. Intellectus est perceptio et judicium.

XVIII. Perceptio est sensus, reminiscentia, et imaginatio.

XIX. Omnis sensus est perceptio alicujus motus corporei; quæ nullas species intentionales desiderat: isque fit, non in externis sensoriis sed solo cerebro.

XX. Voluntas est libera, et ad opposita, in naturalibus, indifferens, ut ipsa nobis testatur conscientia.

XXI. Hæc seipsam determinat; nec cæca est dicenda, ut visus non dicendus surdus.

Nulli facilius ad magnam pietatis famam pervenimus quam superstitiosi et hypocritæ.

SEQUITUR EXAMEN PROGRAMMATIS.

Ad titulum notæ.

Adverto *in titulo*, non nudas assertiones de anima rationali, sed ejus explicationem promitti; adeo ut credere debeamus omnes rationes, vel saltem præcipuas, quas auctor habuit, ad ea quæ proposuit, non tantum probanda, sed etiam explicanda, in hoc Programmate contineri; nullasque alias ab ipso esse exspectandas. Quod autem *animam rationalem* nomine *mentis humanæ* appellet, laudo; sic enim vitat æquivocationem, quæ est in voce animæ, atque me hac in re imitatur.

Ad singulos articulos notæ.

In articulo primo videtur velle istam animam ratio-

nalem definire, sed imperfecte: genus enim omittit, quod nempe sit substantia, vel modus, vel quid aliud; solamque exponit differentiam, quam a me mutuatus est: nemo enim ante me, quod sciam, illam in sola cogitatione, sive cogitandi facultate, ac interno principio (*supple* ad cogitandum) consistere asseruit.

In articulo secundo, incipit inquirere in ejus genus; dicitque *videri rerum naturam pati ut mens humana possit esse vel substantia, vel quidam substantiæ corporeæ modus.*

Quæ assertio contradictionem involvit non minorem, quam si dixisset rerum naturam pati, ut mons possit esse vel sine valle vel cum valle. Quippe distinguendum est inter illa quæ ex natura sua possunt mutari (ut quod jam scribam vel non scribam; quod aliquis sit prudens, alius imprudens), et illa quæ nunquam mutantur (qualia sunt omnia quæ ad alicujus rei essentiam pertinent, ut apud philosophos est in confesso). Et quidem non dubium est quin de contingentibus dici possit rerum naturam pati, ut illa vel uno vel alio modo se habeant, exempli causa, ut jam scribam vel non scribam; sed quum agitur de alicujus rei essentia, plane ineptum est et contradictorium dicere rerum naturam pati ut se habeat aliquo alio modo quam revera se habet; atque non magis pertinet ad naturam montis ut non sit sine valle, quam ad naturam mentis humanæ ut sit id quod est, nempe ut sit substantia, si est substantia, vel certe ut sit rei corporeæ modus, siquidem est talis modus; quod hic *noster* conatur persuadere, atque ad istud probandum subjungit hæc verba, *vel si nonnullos alios philosophantes sequamur,* etc., ubi per *alios philosophantes* me aperte designat; primus enim sum, qui cogitationem tanquam præcipuum attributum substantiæ incorporeæ, et extensionem tanquam præcipuum corporeæ, consideravi. Sed non dixi attributa illa iis inesse tanquam

Digitized by Google

subjectis a se diversis; cavendumque est, ne per *attributum* nihil hic aliud intelligamus quam modum. Nam quidquid alicui rei a natura tributum esse cognoscimus, sive sit modus qui possit mutari, sive ipsamet istius rei plane immutabilis essentia, id vocamus ejus *attributum*. Sic multa in Deo sunt attributa, non autem modi. Sic unum ex attributis cujuslibet substantiæ est, quod per se subsistat. Sic extensio alicujus corporis modos quidem in se varios potest admittere, nam alius est ejus modus si corpus istud sit sphæricum, alius si sit quadratum, verum ipsa extensio, quæ est modorum illorum subjectum, in se spectata, non est substantiæ corporeæ modus, sed attributum, quod ejus essentiam naturamque constituit. Sic denique cogitationis modi varii sunt: nam affirmare alius est cogitandi modus quam negare, et sic de cæteris; verum ipsa cogitatio, ut est internum principium, ex quo modi isti exsurgunt, et quo insunt, non concipitur ut modus, sed ut attributum, quod constituit naturam alicujus substantiæ, quæ an sit corporea an vero incorporea, hic quæritur.

Addit *ista attributa non esse opposita, sed diversa*, quibus in verbis rursus contradictio est; quum enim agitur de attributis aliquarum substantiarum essentiam constituentibus, nulla major inter illa oppositio esse potest, quam, quod sint diversa; et quum fatetur hoc esse diversum ab illo, idem est ac si diceret hoc non esse illud: *esse* autem et *non esse* contraria sunt. *Quum*, inquit, *non sint opposita, sed diversa, nihil obstat quominus mens possit esse attributum quoddam eidem subjecto cum extensione conveniens, quamvis unum in alterius conceptu non comprehendatur*. Quibus in verbis manifestus est paralogismus: concludit enim de quibuslibet attributis, id quod non nisi de modis proprie dictis verum esse potest, et tamen nullibi probat mentem sive cogitationis internum principium esse talem modum; sed e contra,

Digitized by Google

non esse, ex ipsismet ejus verbis in *articulo V* positis, mox ostendam. De aliis autem attributis, quæ rerum naturas constituunt, dici non potest ea quæ sunt diversa, et quorum neutrum in alterius conceptu continetur, uni et eidem subjecto convenire; idem enim est, ac si diceretur, unum et idem subjectum duas habere diversas naturas, quod implicat contradictionem, saltem quum de simplici et non composito subjecto quæstio est, quemadmodum hoc in loco.

Sed *tria* hic advertenda sunt; quæ si bene intellecta essent ab hoe scriptore, nunquam in tam manifestos errores incidisset :

Primum est ad rationem modi pertinere, ut quamvis substantiam sine illo facile intelligamus, non possimus tamen vice versa modum clare intelligere, nisi simul concipiamus substantiam cujus est modus, ut in *prima parte Principiorum, art.* 61, explicui, atque in hoc omnes philosophi consentiunt; *nostrum* autem non attendisse ad hanc regulam, ex ejus *articulo quinto* fit manifestum; ibi enim fatetur, nos posse de corporis existentia dubitare, quum interim de mentis existentia non dubitamus; unde sequitur mentem posse a nobis sine corpore intelligi, ac proinde non esse ejus modum.

Alterum, quod hic notari velim, est differentia inter entia simplicia et composita : quippe compositum illud est, in quo reperiuntur duo vel plura attributa, quorum utrumque sine alio potest distincte intelligi; ex hoe enim, quod unum sine alio sic intelligatur, cognoscitur non esse ejus modus, sed res vel attributum rei, quæ potest absque illo subsistere; ens autem simplex illud est, in quo talia attributa non inveniuntur. Unde patet illud subjectum, in quo solam extensionem cum variis extensionis modis intelligimus, esse ens simplex, ut etiam subjectum, in quo solam cogitationem cum variis cogitationum modis agnoscimus; illud autem, in quo extensionem et cogitationem simul consideramus, esse compo-

Digitized by Google

situm, hominem scilicet, constantem anima et corpore, quem videtur *auctor noster* pro solo corpore, cujus mens sit modus, hic sumpsisse.

Denique hic notandum, in subjectis, ex pluribus substantiis compositis, sæpe unam esse præcipuam, quæ a nobis ita consideratur, ut quod ei ex reliquis adjungimus nihil aliud sit quam modus : sic homo vestitus considerari potest ut quid compositum ex homine et vestibus; sed vestitum esse, respectu hominis, est tantum modus, quamvis vestimenta sint substantiæ. Eodemque modo, potuit *auctor noster* in homine, qui ex anima et corpore est compositus, considerare corpus tanquam præcipuum quid, ratione cujus animatum esse vel cogitationem habere nihil aliud est quam modus; sed ineptum est inde inferre ipsam animam, sive id per quod corpus cogitat, non esse substantiam a corpore diversam.

Conatur autem, quæ dixit, confirmare hoc syllogismo : *Quicquid possumus concipere, id potest esse : atqui ut mens aliquid horum sit* (nempe substantia, vel modus corporeæ substantiæ) *concipi potest; nam nullam horum implicat contradictionem, ergo*, etc. Ubi notandum est, hanc regulam, *Quicquid possumus concipere, id potest esse*, quamvis mea sit [1], et vera, quoties agitur de claro, et distincto conceptu, in quo rei possibilitas continetur, quia Deus potest omnia efficere, quæ nos possibilia esse clare percipimus; non esse tamen temere usurpandam, quia facile sit, ut quis putet se aliquam rem recte intelligere, quam tamen præjudicio aliquo excæcatus non intelligit. Atque hoc contingit *huic auctori*, quum negat implicare contradictionem, ut una et eadem res habeat alterutram e duabus naturis plane diversis, nempe, ut sit substantia, vel modus. Si tantum dixisset, nullas se percipere rationes, propter quas mens humana credi debeat

[1] Voyez sixième Méditation, n° 8, et les Principes, première partie, art. 60.

Digitized by Google

substantia incorporea potius quam substantiæ corporeæ modus, posset ejus ignorantia excusari; si vero dixisset, nullas ab humano ingenio posse inveniri rationes, quibus unum potius quam aliud probetur, arrogantia quidem esset culpanda, sed non appareret contradictio in ejus verbis; quum autem dicit rerum naturam pati, ut idem sit substantia, vel modus, omnino pugnantia loquitur, et absurditatem ingenii sui ostendit.

In articulo tertio, suum de me judicium profert. Ego enim sum, qui scripsi mentem humanam clare et distincte posse percipi ut substantiam a substantia corporea divisam, *noster* autem, quamvis non aliis nitatur rationibus quam istis contradictionem involventibus, quas in articulo præcedenti explicuit, me errare pronunciat. Sed hoc non moror; nec examino verba *necessario, sive actu*, quæ nonnihil ambiguitatis continent; non enim sunt magni momenti.

Nolo etiam examinare quæ in *articulo quarto* de sacris litteris habentur, ne videar mihi jus arrogare de alterius religione inquirendi. Sed dicam tantum tria genera quæstionum esse hic distinguenda : quædam enim sola fide creduntur, quales sunt de mysterio Incarnationis, de Trinitate, et similibus; aliæ vero, quamvis ad fidem pertineant, ratione tamen naturali quæri etiam possunt, inter quas Dei existentia et humanæ animæ a corpore distincto solent ab orthodoxis theologis recenseri; ac denique aliæ sunt, quæ nullo modo ad fidem, sed ad solum ratiocinium humanum spectant, ut de quadratura circuli, de auro arte chymica faciendo, et similibus. Atque ut illi Sacræ Scripturæ verbis abutuntur, qui ex iis male explicatis has ultimas elicere se putant; ita etiam ejus auctoritati derogant, qui priores argumentis a sola philosophia petitis demonstrandas suscipiunt; sed tamen omnes theologi contendunt esse ostendendum ipsas lumini naturali non adversari, atque in hoc præcipuum

Digitized by Google

suum studium ponunt; medias autem non modo lumini naturali non adversari arbitrantur, sed etiam hortantur philosophos, ut ipsas rationibus humanis pro viribus demonstrent. Neminem autem unquam vidi, qui affirmaret rerum naturam pati, ut res aliqua aliter se habeat quam docet Sacra Scriptura, nisi vellet indirecte ostendere se Scripturæ illi fidem non habere. Quum enim prius nati simus homines quam facti Christiani, non credibile est aliquem amplecti serio eas opiniones, quas rectæ rationi, quæ hominem constituit, contrarias putat, ut fidei per quam est Christianus adhæreat. Sed forte etiam *auctor noster* hoc non dicit; verba enim ejus sunt *per naturam dubium quibusdam esse posse, quod per divinam in Sacris Revelationem nobis jam est indubitatum*, in quibus duplicem contradictionem invenio : primam in eo, quod unius et ejusdem rei essentiam, quam repugnat non eamdem semper manere (quia si supponatur alia fieri, hoc ipso erit alia res, et alio nomine indigitanda) supponat esse, per naturam, dubiam, ac proinde mutabilem : aliam in verbo *quibusdam;* quia, quum omnium eadem sit natura, quod non nisi quibusdam dubium esse potest, non est per naturam dubium.

Articulus quintus referendus est ad secundum potius quam ad quartum; neque enim in eo agit *auctor* de Revelatione divina, sed de natura mentis, an sit substantia vel modus : atque ut probet, defendi posse, illam nihil aliud esse quam modum, conatur solvere objectionem ex meis scriptis desumptam. Quippe scripsi [1] nos non posse dubitare, quin mens nostra existat, quia, ex hoc ipso quod dubitemus, sequitur illam existere; sed interim nos posse dubitare, an ulla corpora existant; unde collegi et demonstravi illam a nobis clare percipi, ut rem existentem, sive, ut substantiam, quamvis nullum plane

[1] Voyez Méthode, quatrième partie, n° 2, et seconde Méditation, n° 3.

Digitized by Google

corpus concipiamus, ac etiam negemus ulla corpora existere, ac proinde mentis conceptum non involvere in se ullum conceptum corporis. Quod argumentum putat se difflare, quum ait *illud tantum probare quod, quamdiu de corpore dubitamus, mentem ejus modum dicere non possimus.* Ubi ostendit, se plane ignorare quid sit quod a philosophis vocatur *modus;* in eo enim consistit natura modi, quod nullo pacto possit intelligi, quin conceptum rei cujus est modus in conceptu suo involvat, ut jam supra explicui; *noster* autem fatetur mentem posse aliquando intelligi sine corpore, quando scilicet de corpore dubitatur, unde sequitur illam tunc saltem dici non posse ejus modum; atque, quod aliquando verum est de alicujus rei essentia vel natura, semper est verum; sed nihilominus affirmat, *rerum naturam pati, ut mens sit tantum corporis modus :* quæ duo manifeste contradictoria sunt.

In articulo sexto, quid sibi velit, non capio : memini quidem audivisse in scholis, *animam esse actum corporis organici;* sed ipsam dici *organicam* nunquam ante hanc diem audivi. Atque ideo ab *auctore nostro* veniam peto, ut, quia nihil hic certi habeo quod scribam, meas conjecturas, non tanquam rem veram, sed tanquam conjecturas duntaxat, exponam. Duo inter se pugnantia mihi videor advertere; quorum unum est, quod mens humana sit substantia realiter a corpore distincta, hocque aperte quidem dicit *auctor*, sed rationibus, quantum potest, dissuadet, soliusque Sacræ Scripturæ auctoritate probari posse, contendit; aliud est, eamdem illam mentem humanam in omnibus suis actionibus esse *organicam* sive instrumentalem; quæ scilicet per se nihil agat, sed qua corpus utatur, tanquam membrorum suorum conformatione, aliisque corporeis modis; atque ita, non quidem expressis verbis, sed re ipsa affirmat *mentem nihil aliud esse quam corporis modum*, ut etiam ad hoc unum pro-

Digitized by Google

bandum omnium rationum suarum aciem instruxit. Quæ duo tam manifeste contraria sunt, ut non putem *auctorem* velle utrumque simul a lectoribus credi, sed ea de industria sic inter se miscuisse, ut simplicioribus quidem suisque theologis Scripturæ auctoritate aliquo modo satisfaciat, sed interim nasutiores agnoscant, illum, quum ait, *mentem esse a corpore distinctam*, ironia uti, atque omnino in ea esse opinione, quod nihil sit quam modus.

In septimo etiam et *octavo articulo* videtur tantum ironia uti. Atque retinet idem Socraticum schema *in posteriore parte articuli noni.* Sed *in priori* rationem assertioni suæ adjungit, ideoque illum ibi serio agere credendum esse videtur. Nempe, docet per naturam dubium esse an ulla corpora a nobis revera percipiantur, rationemque affert : *quia mens æque ab imaginariis atque a veris affici potest.* Quæ ratio, ut vera sit, supponendum est, nos nullo intellectu proprie dicto posse uti, sed ea tantum facultate, quæ sensus communis vocari solet; in qua scilicet rerum tam verarum quam imaginariarum species recipiuntur ut mentem afficiant, et quam ipsis brutis philosophi vulgo concedunt. Sed sane, qui habent intellectum, nec facti sunt tanquam equus et mulus, etiamsi non a solis rerum verarum imaginibus afficiantur, sed etiam ab iis, quæ in eorum cerebro aliis ex causis occurrunt, ut contingit in somnis, unas tamen ab iis rationis lumine clarissime dignoscunt. Et, qua via id recte ac tuto fiat, tam accurate in meis scriptis [1] explicui, ut neminem, qui ea perlegit, et intelligendi est capax, scepticum esse posse confidam.

In decimo et undecimo articulo, licet etiam ironiam suspicari; atque, si anima credatur esse substantia, ridiculum est et ineptum dicere: *Vinculum, quo ipsa manet cum corpore conjuncta, esse legem immutabilitatis naturæ,*

[1] Voyez sixième Méditation, nos 9 et suivans.

Digitized by Google

qua unumquodque manet in eo statu, in quo est. Æque enim, quæ disjuncta sunt, ac conjuncta, manent in eodem statu, quamdiu nihil eorum statum mutat, quod hic non quæritur; sed, quomodo fiat, ut mens sit corpori conjuncta, non autem ab eo disjuncta? Si autem anima supponatur esse modus corporis, recte dicitur non aliud quærendum esse vinculum, quo ei jungatur, quam quod maneat in eo statu in quo est, quia nullus alius est modorum status, quam quod insint rebus quorum sunt modi.

In articulo duodecimo non videtur nisi solis verbis a me dissentire: quum enim ait mentem non indigere ideis, vel notionibus, vel axiomatibus innatis, et interim, ei facultatem cogitandi concedit (puta naturalem sive innatam), re affirmat plane idem, quod ego, sed verbo negat. Non enim unquam scripsi vel judicavi mentem indigere ideis innatis, quæ sint aliquid diversum ab ejus facultate cogitandi; sed quum adverterem quasdam in me esse cogitationes, quæ non objectis externis, nec a voluntatis meæ determinatione procedebant, sed a sola cogitandi facultate, quæ in me est, ut ideas sive notiones, quæ sunt istarum cogitationum formæ, ab aliis adventitiis aut factis distinguerem, illas innatas vocavi [1], eodem sensu, quo dicimus, generositatem esse quibusdam familiis innatam, aliis vero quosdam morbos, ut podagram, vel calculum, non quod ideo istarum familiarum infantes morbis istis in utero matris laborent, sed quod nascantur cum quadam dispositione sive facultate ad illos contrahendos.

Egregiam vero consequentiam *in articulo decimo et tertio* ex præcedenti deducit. *Ideo,* inquit (quod mens, scilicet, non indigeat ideis innatis, sed sola facultas cogitandi ei sufficiat), *omnes communes notiones menti in-*

[1] Voyez troisième Méditation, n° 7.

Digitized by Google

sculptæ, ex rerum observatione vel traditione originem ducunt; tanquam si facultas cogitandi nihil possit per se præstare, nihilque unquam percipiat vel cogitet, nisi quod accipit a rerum observatione vel traditione, hoc est, a sensibus. Quod adeo falsum est, ut e contra, quisquis recte advertit quousque sensus nostri se extendant, et quidnam sit præcise quod ab illis ad nostram cogitandi facultatem potest pervenire, debeat fateri nullarum rerum ideas, quales eas cogitatione formamus, nobis ab illis exhiberi; adeo ut nihil sit in nostris ideis, quod menti, sive cogitandi facultati, non fuerit innatum, solis iis circumstantiis exceptis, quæ ad experientiam spectant, quod nempe judicemus, has vel illas ideas, quas nunc habemus cogitationi nostræ præsentes, ad res quasdam extra nos positas referri, non quia istæ res illas ipsas nostræ menti per organa sensuum immiserunt; sed quia tamen aliquid immiserunt, quod ei dedit occasionem ad ipsas, per innatam sibi facultatem, hoc tempore potius quam alio, efformandas. Quippe nihil ab objectis externis ad mentem nostram per organa sensuum accedit, præter motus quosdam corporeos; ut ipsemet *auctor noster in art.* 19, ex meis Principiis [1] affirmat; sed ne quidem ipsi motus, nec figuræ ex iis ortæ, a nobis concipiuntur, quales in organis sensuum fiunt, ut fuse in *Dioptrica* [2] explicui; unde sequitur, ipsas motuum et figurarum ideas nobis esse innatas; ac tanto magis innatæ esse debent ideæ doloris, colorum, sonorum, et similium, ut mens nostra possit occasione quorumdam motuum corporeorum, sibi eas exhibere; nullam enim similitudinem cum motibus corporeis habent. Quid autem magis absurdum fingi potest, quam quod omnes communes notiones quæ menti nostræ insunt, ab istis motibus oriantur, et sine illis esse non possint? Vellem *noster* me doceret quisnam ille sit corporeus motus,

[1] Voyez les Principes, quatrième partie, art. 216-17-18.
[2] Voyez la Dioptrique, quatrième Discours, principalement art. 6.

Digitized by Google

qui potest in mente nostra formare aliquam communem notionem, exempli causa : *quod quæ eadem sunt uni tertio, sint eadem inter se*, vel quamvis aliam. Omnes enim isti motu sunt particulares, notiones vero illæ universales, et nullam cum motibus affinitatem, nullamve ad ipsos relationem habentes.

Pergit tamen *in articulo decimo et quarto* affirmare ipsam ideam Dei, quæ in nobis est, non a nostra cogitandi facultate, cui sit innata, *sed ex divina Revelatione, vel traditione vel rerum observatione esse*. Cujus assertionis errorem facilius agnoscemus, si consideremus aliquid dici posse ex alio esse, vel quia hoc aliud esse causa ejus proxima et primaria, sine qua esse non potest, vel quia est remota et accidentaria duntaxat, quæ nempe dat occasionem primariæ producendi suum effectum uno tempore potius quam alio. Sic artifices omnes sunt operum suorum causæ primariæ et proximæ; qui vero jubent, vel mercedem promittunt, ut illa faciant, sunt accidentariæ et remotæ, quia fortasse nisi jussi non facerent. Non autem dubium est, quin traditio vel rerum observatio sæpe sit causa remota, nos invitans ut ad ideam, quam habere possumus de Deo, attendamus, illamque cogitationi nostræ præsentem exhibeamus. Quod autem sit causa proxima istius ideæ effectrix, a nemine dici potest, nisi ab eo qui putat nihil a nobis de Deo unquam intelligi, nisi quale sit hoc nomen : *Deus*, vel qualis sit figura corporea quæ nobis ad repræsentandum Deum a pictoribus exhibetur. Quippe observatio si fiat per visum, nihil propria sua vi menti exhibet præter picturas, et quidem picturas ex sola motuum quorumdam corporeorum varietate constantes, ut ipse *auctor noster* docet; si per auditum, nihil præter verba et voces; si vero per alios sensus, nihil in ea habetur quod referri possit ad Deum. Et sane, quod visus nihil præter picturas, nec auditus præter voces vel sonos, proprie, ac per se exhibeat, unicui-

Digitized by Google

que est manifestum : adeo ut illa omnia quæ præter istas voces vel picturas cogitamus tanquam earum significata, nobis repræsententur per ideas non aliunde advenientes quam a nostra cogitandi facultate, ac proinde cum illa nobis innatas, hoc est, potentia nobis semper existentes. Esse enim in aliqua facultate, non est esse actu, sed potentia duntaxat, quia ipsum nomen facultatis nihil aliud quam potentiam designat. Quod vero de Deo nihil præter nomen vel effigiem corpoream possimus cognoscere, nemo potest affirmare, nisi qui se aperte atheum, atque etiam omni intellectu destitutum, fateatur.

Postquam *auctor noster* istam suam de Deo opinionem exposuit, refutat *in articulo decimo et quinto* argumenta omnia, quibus Dei existentiam demonstravi. Ubi sane mirari subit hominis confidentiam, quod tam facile, tam paucis verbis, putet se omnia posse evertere, quæ ego longa et attenta meditatione composui, libroque integro explicui. Sed nempe omnes rationes, quas ad hoc attuli, ad *duas* referuntur : *Prima* est, quod ostenderim nos habere Dei notitiam, sive ideam, quæ talis est, ut, quum ad eam satis attendimus, et, eo modo quo explicui [1], rem perpendimus, ex sola ejus consideratione cognoscamus, fieri non posse, quin Deus existat, quoniam existentia, non possibilis duntaxat vel contingens, quemadmodum in aliarum omnium rerum ideis, sed omnino necessaria et actualis, in ejus conceptu continetur. Hanc autem rationem, quam pro certa et evidenti demonstratione non ego solus habeo, sed habent etiam alii plures, iique doctrina et ingenio supra cæteros eminentes, qui eam cum cura examinarunt, hanc, inquam, *auctor Programmatis* sic refutat ; *Conceptus noster de Deo, sive idea Dei in mente nostra existens, non est satis validum argumentum ad existentiam Dei probandam, quum non omnia*

[1] Voyez troisième et cinquième Méditations.

Digitized by Google

existant, quorum conceptus in nobis observatur. Quibus verbis ostendit, se mea quidem scripta legisse, sed ea nullo modo intelligere vel potuisse, vel voluisse. Non enim vis mei argumenti desumitur ab idea in genere sumpta, sed a peculiari ejus proprietate, quæ in idea, quam habemus de Deo, evidentissima est, atque in nullis aliarum rerum conceptibus potest reperiri : nempe ab existentiæ necessitate, quæ requiritur ad cumulum perfectionum, sine quo Deum intelligere non possumus. *Aliud* argumentum, quo demonstravi Deum esse, ex eo desumpsi, quod evidenter probaverim, nos non habituros fuisse facultatem, ad omnes eas perfectiones, quas in Deo cognoscimus, intelligendas, nisi verum esset Deum existere, nosque ab illo esse creatos. Quod putat *noster* se abunde dissolvere dicendo *ideam, quam habemus de Deo, non magis quam cujusvis alterius rei conceptum vires nostras cogitandi proprias superare.* Quibus verbis, si tantum intelligit eum quem de Deo conceptum, sine gratiæ supernaturalis auxilio, habemus, non minus esse naturalem quam sint reliqui omnes quos habemus de aliis rebus, mecum sentit, sed nihil inde contra me colligi potest; si vero existimat in illo conceptu non plures perfectiones objectivas involvi quam in omnibus aliis simul sumptis, aperte errat : ego autem ab hoc solo perfectionum excessu, quo noster de Deo conceptus alios superat, argumentum meum desumpsi.

In sex reliquis articulis, nihil habet notatu dignum, nisi quod, quum velit animæ proprietates distinguere, confuse admodum et improprie de iis loquatur. Quippe ego dixi [1] eas omnes referri ad duas præcipuas, quarum una est perceptio intellectus, alia vero determinatio voluntatis, quas *noster* vocat *intellectum* et *voluntatem ;* ac deinde illud quod vocavit *intellectum*, dividit in *percep-*

[1] Voyez troisième Méditation, n° 5, et les Principes, première partie, art. 32.

Digitized by Google

tionem et *judicium*: qua in re a me dissentit. Ego enim quum viderem, præter perceptionem, quæ prærequiritur ut judicemus, opus esse affirmatione vel negatione, ad formam judicii constituendam, nobisque sæpe liberum ut cohibeamus assentionem, etiamsi rem percipiamus, ipsum actum judicandi, qui non nisi in assensu, hoc est, in affirmatione vel negatione consistit, non retuli ad perceptionem intellectus, sed ad determinationem voluntatis. Postea inter species perceptionis non enumerat nisi *sensum*, *reminiscentiam* et *imaginationem*; unde colligi potest, eum nullam intellectionem puram, hoc est: intellectionem quæ circa nullas imagines corporeas versetur, admittere; ac proinde ipsum sentire, nullam de Deo, nec de mente humana, vel aliis incorporeis rebus cognitionem haberi. Cujus rei non aliam causam possum suspicari, quam quod eæ, quas habet de illis rebus cogitationes, sint tam confusæ, ut nullam unquam puram, et ab omni corporea imagine diversam, in se animadvertat.

In fine denique addidit hæc verba ex meo aliquo scripto [1] desumpta: *Nulli facilius ad magnam pietatis famam perveniunt quam superstitiosi et hypocritæ*. Quibus quid significare velit non video; nisi forte referat ad hypocrisim, quod usus sit ironia multis in locis. Sed non puto illum ista via posse ad magnam pietatis famam pervenire.

Cæterum cogor hic fateri, me pudore suffundi, quod antehac istum *auctorem*, tanquam perspicacissimi ingenii virum laudarim [2], atque alicubi scripserim, me non putare ullas ab ipso doceri opiniones, quas nollem pro meis agnoscere [3]. Sed nempe quando ista scribebam, nullum adhuc videram ejus specimen, in quo fidus exscriptor non

[1] Voyez l'Épître dédicatoire à la princesse Élisabeth, en tête des Principes.
[2] Dans une lettre au P. Divet.
[3] Dans une lettre à Gisbert Voëtius.

Digitized by Google

fuisset, nisi tantum semel in verbulo uno [1], quod illi tam male cesserat, ut sperarem nihil tale amplius esse ausurum; et quia videbam ipsum in reliquis magno cum affectu opiniones amplecti, quas verissimas arbitrabar, id ejus ingenio et perspicacitati tribuebam. Nunc autem multiplex experientia cogit me, ut existimem non tam amore veritatis eum teneri, quam novitatis; atque quoniam omnia, quæ ab aliis didicit pro antiquis et obsoletis habet, nihilque satis novum ei videtur, nisi quod ex proprio cerebro extundit, est autem adeo infelix in suis inventis, ut nullum unquam verbum in ejus scriptis notaverim, quod ex aliis non exscripsisset, in quo non aliquem errorem contineri judicarem, monere debeo illos omnes, qui meas opiniones ab eo defendi persuadent, nullas esse non modo in *Metaphysis*, in quibus aperte mihi adversatur, sed etiam in *Physicis*, de quibus alicubi in suis scriptis agit, quas non male proponat et corrumpat. Adeo ut magis indigner, quod talis *doctor* scripta mea pertractet, atque interpretanda sive interpolanda suscipiat, quam quod alii nonnulli summa cum acerbitate ipsa impugnent.

Quippe neminem ex acerbis istis adhuc vidi, qui non mihi tribueret opiniones a meis toto cœlo diversas, atque adeo absurdas et ineptas, ut non verear, ne ullis cordatis viris possit persuaderi meas esse. Sic eo ipso tempore, quo hæc scribo, mihi adhuc afferuntur duo novi libelli ab aliquo hujus generis adversario conscripti, in quorum priore habetur : *esse Neotericos nonnullos, qui certam omnem fidem sensibus abrogant; et philosophos Deum negare, et de ejus existentia dubitare posse contendunt; qui insitas interim a natura humanæ menti de Deo notitias actuales, species et ideas admittunt.* Dicitur autem in altero, *Neotericos istos audacter pronun-*

[1] Il s'agit probablement ici de la définition d'*être par accident*, que Leroy avait attribuée à l'homme, et qui fait l'objet des lettres précédentes.

Digitized by Google

tiare Deum non modo negative, sed et positive sui causam efficientem dici debere. Atque in utroque libello nihil aliud agitur, quam quod argumenta multa congerantur, ad probandum primo nos nullam Dei cognitionem *actualem* in utero matris habuisse, ac proinde *nullam de Deo actualem speciem et ideam menti nostræ ingenitam;* secundo, *non oportere Deum negare*, atque *illos atheos et legibus puniendos qui eum negant;* tertiò denique Deum non esse causam *efficientem* sui ipsius. Quæ omnia possem quidem supponere contra me non scribi, quia nomen meum in istis libellis non habetur, et nulla est opinionum quæ in iis impugnantur, quam non plane absurdam et falsam putem. Sed tamen, quia non dissimiles sunt iis quæ jam sæpe ab aliis ejusdem ordinis hominibus mihi per calumniam fuerunt imputatæ, nullique alii agnoscuntur quibus eæ tribui possint, ac denique quia multi non dubitant quin ego ille sim, contra quem isti libelli scripti sunt, monebo hic, ex occasione, earum auctorem, *primo*, per ideas innatas me nihil unquam intellexisse, nisi quod ipsemet in pag. 6 sui posterioris libelli verum esse expressis verbis affirmat, nempe: *nobis a natura inesse potentiam qua Deum cognoscere possumus;* quod autem istæ ideæ sint *actuales*, vel quod sint species nescio quæ a cogitandi facultate diversæ, nec unquam scripsisse nec cogitasse; imo etiam me magis quam quemquam alium ab ista supervacua entitatum scholasticarum supellectile esse alienum, adeo ut a risu abstinere non potuerim, quum vidi magnam illam catervam, quam vir fortasse minime malus, laboriose collegit ad probandum *infantes non habere notitiam Dei actualem quamdiu sunt in utero matris*, tanquam si me hoc pacto egregie impugnaret. *Secundo*, me nunquam etiam docuisse: *Deum esse negandum, vel ipsum nos posse decipere, vel de omnibus esse dubitandum, vel fidem omnem sensibus abrogandam, vel somnum a vigilia non*

Digitized by Google

distinguendum, vel similia, quæ a calumniatoribus imperitis aliquando mihi objecta sunt; sed omnia ista expressissimis verbis rejecisse, validissimisque argumentis, imo etiam ausim addere, validioribus, quam ab ullo ante me refutata fuerint, refutasse; quod ut commodius et efficacius præstarem, proposui, initio *Meditationum* mearum, ista omnia tanquam dubia, quæ non a me primum fuerunt inventa, sed a sceptici dudum decantata. Quid autem iniquius, quam tribuere alicui scriptori opiniones, quas eo fine tantum refert ut eas refutet? Quid ineptius quam fingere, saltem illo tempore, quo istæ falsæ opiniones proponuntur et nondum refutantur, eas doceri; atque ideo illum, qui refert atheorum argumenta, *esse atheum temporarium?* Quid magis puerile quam dicere, si moriatur interim priusquam *speratam suam demonstrationem* scripserit vel invenerit, eum atheum moriturum, ipsumque in antecessum perniciosam doctrinam docuisse, *non autem esse facienda mala ut eveniant bona*, et talia? *Dicet forte aliquis*, me istas falsas opiniones non retulisse tanquam aliorum, sed tanquam meas; verum quid hoc refert, quandoquidem in eodem libro, in quo ipsas retuli, omnes refutavi; atque ex ipso libri titulo potuit intelligi, me ab iis credendis esse plane alienum, quandoquidem in eo *demonstrationes de existentia Dei promittuntur?* Estne aliquis adeo stolidus, ut existimet eum qui talem librum componit, ignorare, dum primas ejus paginas exarat, quid in sequentibus demonstrandum susceperit? objectiones autem tanquam meas proposui, quia hoc exigebat stylus meditationum, quem rationibus explicandis aptissimum judicavi. Quæ ratio, si nostris censoribus non satisfacit, velim scire quid dicant de sacris litteris, cum quibus nulla humana scripta sunt comparanda, quando vident in iis nonnulla, quæ non possunt recte intelligi nisi supponantur tanquam ab impiis, vel saltem ab aliis quam a Spiritu Sancto vel a prophetis dicta esse, qualia

Digitized by Google

sunt Eccl., cap. 2, hæc verba : *Nonne melius est comedere et bibere, et ostendere animæ suæ bona de laboribus suis? et hoc de manu Dei est. Quis ita devorabit, et deliciis affluet ut ego?* et in capite sequenti : *Dixi in corde meo, de filiis hominum, ut probaret eos Deus et ostenderet similes esse bestiis. Idcirco unus interitus est hominis et jumentorum, et æqua utrisque conditio; sicut moritur homo, sic et illa moriuntur, similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius*, etc. An credunt ibi Spiritum Sanctum nos docere ventri esse indulgendum, et affluendum deliciis, animasque nostras non magis esse immortales quam jumentorum? non puto eos usque adeo esse furiosos; sed neque debent etiam calumniari, quod iis inter scribendum non usus sim cautelis quæ nunquam ab ullis scriptoribus fuerunt observatæ, nec ab ipso quidem Spiritu Sancto.

Tertio denique moneo libellorum istorum auctorem, me nunquam scripsisse : *Deum non modo negative, sed et positive sui causam efficientem dici debere*, ut in pag. 8 posterioris sui libelli valde inconsiderate affirmat. Quærat, legat, evolvat mea scripta, nihil unquam simile in illis reperiet, sed omnino contrarium [1]. Me vero a talibus opinionum portentis quam maxime esse remotum notissimum est iis omnibus, qui vel scripta mea legerunt, vel aliquam mei notitiam habent, vel saltem omnino fatuum esse non putant. Atque idcirco admodum miror, quis sit scopus istorum calumniatorum. Nam si volunt persuadere hominibus ea me scripsisse, quorum plane contrarium in meis scriptis reperitur, deberent prius curare ut omnia, quæ in lucem edidi, supprimantur, nec non etiam, ut ex eorum qui jam ea legerunt, memoria deleantur; quamdiu enim hoc non faciunt, plus sibi nocent quam mihi. Miror etiam quod contra me, qui eos nunquam lacessivi, nihil-

[1] Voyez Réponses aux premières Objections, n° 6, et aux quatrièmes Objections, n° 36.

Digitized by Google

que nocui, sed quibus fortasse, si me irritarint, nocere possem, tanta cum acerbitate ac tanto studio invehantur, interimque nihil agant contra multos alios qui eorum doctrinam libris integris refutarunt, ipsosque ut simplicios et andabatas deriserunt. Nolo tamen hic quidquam addere, quo revocem illos ab instituto libellis me suis impugnandi; video libenter me tanti fieri ab ipsis, sed iis interim precor sanitatem.

Hæc scripta sunt Egmondæ in Hollandia circa finem decembris anno 1647.

VERSION DE CLERSELIER [1].

REMARQUES DE RENÉ DESCARTES

Sur un certain Placard imprimé aux Pays-Bas vers la fin de l'année 1647, qui portait ce titre : *Explication de l'Esprit humain ou de l'Ame raisonnable, où il est montré ce qu'elle est et ce qu'elle peut être.*

I. Il m'a été mis depuis peu de jours deux livrets entre les mains, dans l'un desquels on s'attaque ouvertement et directement à moi, et dans l'autre on ne s'y attaque que couvertement et indirectement. Pour le premier, je ne m'en tourmente pas beaucoup : au contraire, je rends graces à son auteur de ce que, ne l'ayant rempli que d'inutiles cavillations et de calomnies si noires qu'elles ne pourront être crues de personne, il montre par-là clairement qu'il n'a pu rien trouver en mes écrits qu'il pût justement reprendre ; et ainsi il en confirme mieux la vérité que s'il les avait publiquement loués, et cela aux dépens de sa réputation. Pour l'autre, je m'en mets davantage en peine; car bien qu'il ne contienne rien qui s'adresse ouvertement à moi, et qu'il paraisse sans aucun nom, ni

[1] « ..... J'ai voulu mettre ici la version que j'ai faite autrefois de la ré« ponse de M. Descartes à un certain Placard de M. Leroy, qui contient en « forme de thèses ses principales assertions ou discours touchant la nature de « nos ames, afin de rendre tout le monde capable d'en juger. » (*Préface* du premier volume de l'édition des lettres par Clerselier, troisième volume in-4°, 1666-67.)

Digitized by Google

de l'auteur ni de l'imprimeur, toutefois pour ce qu'il contient des opinions que je juge être très pernicieuses et très fausses, et qu'il a été imprimé en forme de placard afin qu'il pût être commodément affiché aux portes des temples, et ainsi qu'il fût exposé à la vue de tout le monde, et aussi pour ce que j'ai appris qu'il a déjà été une autre fois imprimé en une autre forme sous le nom d'un certain personnage, qui s'en dit l'auteur, que la plupart estiment n'enseigner point d'autres opinions que les miennes, je me trouve obligé d'en découvrir les erreurs de peur qu'elles ne me soient imputées par ceux qui, n'ayant pas lu mes écrits, pourront par hasard jeter les yeux sur de telles affiches.

Voici maintenant le Placard tel qu'il a paru la dernière fois.

Explication de l'Esprit humain ou de l'Ame raisonnable, où il est montré ce qu'elle est et ce qu'elle peut être.

I. L'esprit humain est ce par quoi les actions de la pensée sont immédiatement exercées dans l'homme; et il ne consiste précisément que dans ce principe interne ou dans cette faculté que l'homme a de penser.

II. Pour ce qui est de la nature des choses, rien n'empêche, ce semble, que l'esprit ne puisse être, ou une substance, ou un certain mode de la substance corporelle; ou, si nous voulons suivre le sentiment de certains philosophes qui disent que l'étendue et la pensée sont des attributs qui sont en certaines substances comme dans leurs propres sujets; puisque ces attributs ne sont point opposés, mais seulement divers, je ne vois pas que rien puisse empêcher que l'esprit ou la pensée ne puisse être un attribut qui convienne à un même sujet que l'étendue, quoique la notion de l'un ne soit point comprise dans la notion de l'autre; dont la raison est que tout ce que nous pouvons concevoir peut aussi être : or est-il que l'on

Digitized by Google

peut concevoir que l'esprit humain soit quelqu'une de ces choses ; car il n'y a en cela aucune contradiction, et partant il en est peut-être quelqu'une.

III. C'est pourquoi ceux-là se trompent qui soutiennent que nous concevons clairement et distinctement l'esprit humain comme une chose qui, *actuellement* et par nécessité, est distincte réellement du corps.

IV. Mais maintenant qu'il soit vrai que l'esprit humain soit en effet une substance, ou un être distinct réellement du corps, et qu'il en puisse être actuellement séparé et subsister de soi-même sans lui, cela nous est révélé en plusieurs lieux de la Sainte-Ecriture; et ainsi, ce qui de sa nature peut être douteux pour quelques-uns, au moins si nous ne nous contentons pas d'une légère et morale connaissance des choses, mais si nous en voulons rechercher exactement la vérité, nous est maintenant devenu certain et indubitable par la révélation qui nous en a été faite dans les saintes lettres.

V. Et cela ne fait rien de dire que nous pouvons douter de l'existence du corps, mais que nous ne pouvons aucunement douter de celle de l'esprit; car cela prouve seulement que pendant que nous doutons de l'existence du corps, nous ne pouvons pas alors dire que l'esprit en soit un mode.

VI. Quoique l'esprit humain ou l'âme raisonnable soit une substance distincte réellement du corps, néanmoins, pendant qu'elle est dans le corps, elle est organique en toutes ses actions; c'est pourquoi, selon les diverses dispositions du corps, les pensées de l'âme sont aussi diverses.

VII. Comme elle est d'une nature différente du corps et de ses diverses dispositions, dont elle ne peut tirer son origine, elle est incorruptible.

VIII. Et comme la notion que nous en avons ne nous fait concevoir en elle aucune partie, ni aucune étendue,

Digitized by Google

c'est en vain que l'on demande si elle est tout entière dans le tout, et tout entière dans chaque partie.

IX. Comme les choses qui ne sont qu'imaginaires peuvent aussi bien faire impression sur l'esprit ou sur l'ame, que celles qui sont vraies, il s'ensuit qu'il est naturellement incertain si nous apercevons véritablement aucun corps; au moins si, comme il a déjà été dit, nous ne voulons pas nous contenter d'une légère et morale connaissance de la vérité, mais que nous voulions connaître les choses avec certitude. Mais la révélation qui nous a été faite dans les saintes lettres nous a encore relevés de ce doute : car elle nous apprend certainement que Dieu a créé le ciel et la terre et toutes les choses qui y sont contenues, et qu'il les conserve encore à présent.

X. Le lien qui tient l'ame unie et conjointe au corps n'est autre que la loi de l'immutabilité de la nature ; qui est telle, que chaque chose demeure en l'état qu'elle est pendant que rien ne la change.

XI. Comme elle est une substance, et que, dans la génération de chaque homme en particulier il s'en produit une nouvelle, ceux-là sans doute ont très bonne raison, qui disent que l'ame raisonnable est produite par une immédiate création de Dieu.

XII. L'esprit n'a pas besoin d'idées ou de notions, ou d'axiomes qui soient nés ou naturellement imprimés en lui ; mais la seule faculté qu'il a de penser lui suffit pour exercer ses actions.

XIII. Et partant, toutes les communes notions qui se trouvent empreintes en l'esprit tirent toutes leur origine ou de l'observation des choses ou de la tradition.

XIV. Bien plus, l'idée même de Dieu a été mise en l'esprit, ou par la révélation divine, ou par la tradition, ou par l'observation des choses.

XV. La notion que nous avons de Dieu, ou cette idée de Dieu qui est existante en notre esprit, n'est pas un

Digitized by Google

argument assez fort et convaincant pour prouver que Dieu existe, puisqu'il est certain que toutes les choses dont nous avons en nous les idées n'existent pas actuellement, et qu'il est certain aussi que cette idée étant une conception de notre esprit, et même une conception imparfaite, n'est pas plus au-dessus de la portée de notre esprit ou de notre pensée, et n'excède pas davantage la vertu naturelle que nous avons de penser, que l'idée d'aucune autre chose que ce soit.

XVI. La pensée de l'esprit est de deux sortes : à savoir, l'entendement et la volonté.

XVII. L'entendement est la perception et le jugement.

XVIII. La perception est le sentiment, la réminiscence et l'imagination.

XIX. Tout sentiment est une perception de quelque mouvement corporel, laquelle ne demande point l'entremise d'aucunes espèces intentionnelles; et le lieu où se fait le sentiment n'est pas l'organe extérieur du sens, mais le cerveau seul.

XX. La volonté est libre et indifférente à se déterminer aux choses opposées, à l'égard des choses naturelles, comme nous le savons par notre propre expérience.

XXI. C'est elle-même qui se détermine. Elle ne doit pas être dite aveugle, non plus que l'œil ne doit pas être appelé sourd.

Il n'y en a point qui parviennent plus aisément à une haute réputation de piété que les superstitieux et les hypocrites.

EXAMEN DU SUSDIT PLACARD.

Remarques sur le titre.

Je remarque que *par le titre* on ne promet pas de simples assertions ou propositions touchant l'ame raisonnable, mais qu'on en promet une entière explication; de sorte que nous devons croire que toutes les raisons, ou

Digitized by Google

du moins les principales de celles que l'auteur a eues, non seulement pour prouver, mais même pour expliquer les choses qu'il a proposées, sont contenues dans ce placard, et qu'il n'y a pas d'apparence d'en attendre jamais de lui de meilleures. Quant à ce qu'il appelle *l'ame raisonnable* du nom d'*esprit humain*, je lui en sais bon gré; car par ce moyen il évite l'équivoque qui est dans le mot d'*ame*, et je puis dire qu'en cela il m'a voulu imiter.

Remarques sur chaque article.

Dans le premier article il semble vouloir définir cette ame raisonnable, mais il le fait fort imparfaitement; car il en omet le genre, à savoir qu'elle est ou une substance ou un mode, ou quelque autre chose; et il en donne seulement la différence, laquelle il a empruntée de moi : car personne que je sache n'a dit avant moi qu'elle ne consiste précisément que dans ce principe interne, ou dans cette faculté que l'homme a de penser.

Dans le second article il commence à chercher quel est son genre, et dit en ce lieu-là qu'il *semble qu'il ne répugne point à la nature des choses que l'esprit humain puisse être ou une substance, ou un certain mode de la substance corporelle.*

Laquelle assertion renferme une contradiction qui n'est pas moindre que s'il avait dit qu'il ne répugne point à la nature des choses qu'une montagne soit sans vallée, ou avec une vallée : car il faut bien prendre garde de faire distinction entre ces choses qui de leur nature sont susceptibles de changement, comme, que j'écrive maintenant ou que je n'écrive pas; qu'un tel soit prudent, un autre imprudent; et celles qui ne se changent jamais, comme sont toutes les choses qui appartiennent à l'essence de quelque chose, ainsi que tous les philosophes demeurent d'accord. Et de vrai, il n'y a point de doute qu'à l'égard des choses contingentes, on peut dire qu'il ne répugne

Digitized by Google

point à la nature des choses qu'elles ne soient d'une façon ou d'une autre : par exemple, il ne répugne point que j'écrive maintenant ou que je n'écrive pas ; mais lorsqu'il s'agit de l'essence d'une chose, il est tout-à-fait absurde, et même il y a de la contradiction, de dire qu'il ne répugne point à la nature des choses qu'elle soit d'une autre façon qu'elle n'est en effet ; et il n'est pas plus de la nature d'une montagne de n'être point sans vallée, qu'il est de la nature de l'esprit humain d'être ce qu'il est, à savoir d'être une substance, si en effet il en est une, ou d'être un certain mode de la substance corporelle, s'il est vrai qu'il soit un tel mode : et c'est ce que notre auteur tâche ici de persuader ; et pour le prouver il ajoute ces mots : *ou si nous voulons suivre le sentiment de quelques nouveaux philosophes*, etc., par lesquelles paroles il est aisé à connaître que c'est de moi de qui il entend parler ; car je suis le premier qui ai considéré la pensée comme le principal attribut de la substance incorporelle, et l'étendue comme le principal attribut de la substance corporelle. Mais je n'ai pas dit que ces attributs étaient en ces substances comme en des sujets différens d'eux ; et il faut bien prendre garde que par ce mot d'*attribut* que je donne à la pensée et à l'étendue, nous n'entendions ici rien autre chose que ce que les philosophes appellent communément *un mode* ou *une façon* ; car il est bien vrai qu'à parler généralement nous pouvons donner le nom d'*attribut* à tout ce qui a été attribué à quelque chose par la nature, et en ce sens le nom d'attribut peut convenir également au mode, qui peut être changé, et à l'essence même d'une chose qui est tout-à-fait immuable ; mais ce n'est pas ainsi universellement que je l'ai pris, quand j'ai considéré la pensée et l'étendue comme les principaux attributs des substances où elles résident, mais au sens qu'on le prend d'ordinaire, quand par ce mot d'attribut on entend une chose qui est im-

Digitized by Google

muable et inséparable de l'essence de son sujet, comme celle qui la constitue, et qui pour cela même est opposée au mode. C'est en ce sens-là qu'on s'en sert, quand on dit qu'il y a en Dieu plusieurs attributs, mais non pas plusieurs modes. C'est ainsi que l'un des attributs de chaque substance, quelle qu'elle soit, est qu'elle subsiste par elle-même. De même aussi l'étendue d'un certain corps en particulier peut bien à la vérité admettre en soi une variété de modes : car, par exemple, quand ce corps est sphérique, il est d'une autre façon que quand il est carré, et ainsi être sphérique et être carré sont deux diverses façons d'étendue; mais l'étendue même qui est le sujet de ces modes, étant considérée en soi, n'est pas un mode de la substance corporelle, mais bien un attribut qui en constitue l'essence et la nature. Ainsi enfin la pensée peut recevoir plusieurs divers modes, car *assurer* est une autre façon de penser que *nier*; *aimer* en est une autre que *désirer*, et ainsi des autres; mais la pensée même, en tant qu'elle est le principe interne d'où procèdent tous ces modes, et dans lequel ils sont comme dans leurs sujets, n'est pas conçue comme un mode, mais comme un attribut qui constitue la nature de quelque substance : et la question est maintenant de savoir si cette substance qu'elle constitue est corporelle ou incorporelle.

Il ajoute *que ces attributs ne sont pas opposés, mais simplement divers*; en quoi il y a encore une contradiction : car lorsqu'il s'agit d'attributs qui constituent l'essence de quelques substances, il ne saurait y avoir entre eux de plus grande opposition que d'être divers; et lorsqu'il confesse que l'un est différent de l'autre, c'est de même que s'il disait que l'un n'est pas l'autre : or être et n'être pas sont opposés. Il poursuit : *puisqu'ils ne sont pas opposés, mais divers, je ne vois pas que rien puisse empêcher que l'esprit ne puisse être un attribut, qui convienne à un même sujet que l'étendue, quoique la notion*

Digitized by Google

de l'un ne soit pas comprise dans la notion de l'autre. Dans lesquelles paroles il y a un manifeste paralogisme: car il conclut de toutes sortes d'attributs ce qui ne peut être vrai que des modes proprement dits; et néanmoins il ne prouve nulle part que l'esprit, ou ce principe interne par lequel nous pensons, soit un tel mode; mais au contraire je prouverai tout maintenant, par ce qu'il dit lui-même dans le cinquième article, que ce n'en est pas un. Pour ce qui est de ces autres sortes d'attributs qui constituent la nature des choses, on ne peut pas dire que ceux qui sont divers, et qui ne sont en aucune façon compris dans la notion l'un de l'autre, conviennent à un seul et même sujet: car c'est de même que si l'on disait qu'un seul et même sujet a deux natures diverses, ce qui enferme une manifeste contradiction, au moins lorsqu'il est question, comme ici, d'un sujet simple, et non pas d'un sujet composé. Mais il y a ici trois choses à remarquer; lesquelles si cet écrivain eût bien entendues, jamais il ne serait tombé en des erreurs si manifestes.

La première est qu'il est de la nature du mode, que, bien que nous puissions concevoir aisément la substance sans lui, nous ne pouvons pas toutefois réciproquement concevoir clairement le mode, sans concevoir en même temps la substance dont il dépend, et dont il est le mode, comme j'ai expliqué en l'article soixante et unième de la première partie de mes Principes; et en cela tous les philosophes conviennent. Or il est manifeste que notre auteur n'a pas pris garde à cette règle, par ce qu'il dit en l'article cinquième; car il avoue lui-même en ce lieu-là que nous pouvons douter de l'existence du corps, lors même que nous ne doutons point de l'existence de l'esprit: d'où il suit que l'esprit peut être conçu sans le corps, et partant que ce n'en est pas un mode.

La seconde chose que je désire que l'on remarque ici, est la différence qu'il y a entre les êtres simples, et les

Digitized by Google

êtres composés; car cet être-là est composé, dans lequel se rencontrent deux ou plusieurs attributs, chacun desquels peut être conçu distinctement sans l'autre : car de cela même que l'un est ainsi conçu distinctement sans l'autre, on connaît qu'il n'en est pas le mode, mais qu'il est une chose, ou l'attribut d'une chose qui peut subsister sans lui; l'être simple au contraire est celui dans lequel on ne remarque point de semblables attributs. D'où il paraît que ce sujet-là est simple dans lequel nous ne remarquons que la seule étendue et quelques autres modes qui en sont des suites et des dépendances, comme aussi celui dans lequel nous ne reconnaissons que la seule pensée, et dont tous les modes ne sont que des diverses façons de penser; mais que celui-là est composé dans lequel nous considérons l'étendue jointe avec la pensée, c'est à savoir, l'homme, qui est composé de corps et d'ame, lequel notre auteur semble ici avoir pris seulement pour le corps dont l'esprit est un mode.

Enfin il faut remarquer ici que, dans les sujets qui sont composés de plusieurs substances, souvent il y en a une qui est la principale, et qui est tellement considérée que tout ce que nous lui ajoutons de la part des autres, n'est à son égard autre chose qu'un mode ou une façon de la considérer; ainsi un homme habillé peut être considéré comme un certain tout composé de cet homme et de ses habits; mais *être habillé*, au regard de cet homme, est seulement un mode ou une façon d'être sous laquelle nous le considérons, quoique ses habits soient des substances. Et c'est ainsi que notre auteur a pu, dans l'homme qui est composé de corps et d'ame, considérer le corps comme la principale partie, au respect de laquelle *être animé*, ou *être capable de penser*, n'est rien autre chose qu'un mode; mais il est ridicule d'inférer de là, que l'ame même, ou ce principe par lequel le corps est dit être capable de penser, n'est pas une substance différente du corps.

Digitized by Google

Il tâche après cela de confirmer ce qu'il a dit par ce syllogisme : *Tout ce que nous pouvons concevoir peut aussi être ; or est-il que nous pouvons concevoir que l'esprit humain soit ou une substance, ou un mode de la substance corporelle ; car il n'y a en cela aucune contradiction : donc l'esprit humain peut être l'une ou l'autre de ces deux choses.* Sur quoi il faut remarquer que cette règle, à savoir, *que tout ce que nous pouvons concevoir peut aussi être*, quoiqu'elle soit de moi [1], et véritable toutes et quantes fois qu'il s'agit d'une conception claire et distincte, laquelle enferme la possibilité de la chose qui est conçue, à cause que Dieu est capable de faire tout ce que nous sommes capables de concevoir clairement comme possible ; cette règle, dis-je, ne doit pas être témérairement usurpée, pour ce qu'il peut aisément arriver que quelqu'un croira entendre et apercevoir clairement quelque chose, laquelle, néanmoins, à cause de quelques préjugés dont il est prévenu et comme aveuglé, il n'entendra et n'apercevra point du tout. Et c'est ce qui est arrivé à cet auteur lorsqu'il a prétendu qu'il n'y avait point de contradiction qu'une seule et même chose eût l'une ou l'autre de deux natures entièrement diverses, c'est à savoir qu'elle fût ou une substance ou un mode. A la vérité, s'il eût seulement dit qu'il ne voyait point de raison pourquoi l'esprit humain dût plutôt être estimé une substance incorporelle qu'un mode de la substance corporelle, son ignorance aurait pu être excusée ; si d'ailleurs il avait dit qu'il n'est pas possible à la raison humaine de trouver jamais aucune preuve par laquelle on puisse démontrer que l'esprit humain soit l'un plutôt que l'autre, certes son arrogance serait blâmable, mais du moins il n'y aurait point de contradiction en ses paroles ; mais en disant, comme il fait, qu'il ne répugne point à la nature des

[1] Voyez sixième Méditation, n° 8, et les Principes, première partie, art. 60.

Digitized by Google

choses qu'une même chose soit une substance ou un mode, il dit des choses qui se contredisent, et fait paraître en cela l'absurdité de son esprit.

Dans le troisième article il expose le jugement qu'il fait de moi, car c'est moi qui ai écrit que l'esprit humain peut être clairement et distinctement conçu comme une substance différente de la substance corporelle; et quoique cet auteur n'allègue point d'autres raisons que celles que j'ai fait voir en l'article précédent enfermer tant de contradictions, il ne laisse pas de prononcer hardiment que je me trompe; mais je ne veux pas m'arrêter à cela; ni m'amuser à examiner ces mots *d'actuellement* ou *par nécessité*, lesquels contiennent quelque ambiguité, car ils ne sont pas de grande importance.

Je ne veux pas non plus examiner les choses qui, *dans l'article quatrième*, concernent la Sainte-Écriture, de peur qu'il ne semble que je me veuille attribuer le droit de juger la religion d'autrui. Mais je dirai seulement qu'il y a trois genres de questions qu'il faut ici bien distinguer. Car il y a des choses qui ne sont crues que par la foi, comme sont celles qui regardent le mystère de l'Incarnation, de la Trinité, et semblables. Il y en a d'autres qui, bien qu'elles appartiennent à la foi, peuvent néanmoins être recherchées par la raison naturelle, entre lesquelles les théologiens ont coutume de mettre l'existence de Dieu et la distinction de l'ame humaine d'avec le corps; enfin il y en a d'autres qui n'appartiennent en aucune façon à la foi mais qui sont seulement soumises à la recherche du raisonnement humain, comme la quadrature du cercle, la pierre philosophale, et autres semblables. Et comme ceux-là abusent des paroles de la Sainte-Ecriture qui, par quelques mauvaises explications qu'ils leur donnent, croient en pouvoir déduire ces dernières, de même aussi ceux-là dérogent à son autorité qui entreprennent de démontrer les premières par des argumens tirés de la seule

Digitized by Google

philosophie; mais néanmoins tous les théologiens soutiennent que l'on peut entreprendre de montrer que celles-là mêmes ne répugnent point à la lumière de la raison, et c'est en cela qu'ils mettent leurs principales études. Mais pour les secondes, non seulement ils estiment qu'elles ne répugnent point à la lumière naturelle, mais même ils exhortent et encouragent les philosophes de faire tous leurs efforts pour tâcher de les démontrer par des moyens humains, c'est-à-dire tirés des seules lumières de la raison. Mais je n'ai encore jamais vu personne qui assurât qu'il ne répugne point à la nature des choses qu'une chose soit autrement que la Sainte-Écriture nous enseigne qu'elle est, si ce n'est qu'il voulût montrer indirectement qu'il ajoute peu de foi à cette Écriture; car comme nous avons été premièrement hommes, que faits chrétiens, il n'est pas croyable que quelqu'un embrasse sérieusement et tout de bon des opinions qu'il juge contraires à la raison qui le fait homme, pour s'attacher à la foi par laquelle il est chrétien. Mais peut-être aussi que notre auteur ne dit pas cela; car il dit seulement *que ce qui de sa nature peut être douteux pour quelques-uns, nous est maintenant devenu certain et indubitable par la révélation qui nous en a été faite dans les saintes lettres;* dans lesquelles paroles je trouve encore deux contradictions: la première, en ce qu'il suppose que l'essence d'une seule et même chose est douteuse de sa nature et par conséquent sujette au changement; car il répugne que l'essence d'une chose ne demeure pas toujours la même, à cause que si l'on suppose qu'elle devienne autre qu'elle n'était, de cela même ce ne sera plus la même chose, mais une autre qu'il faudra appeler d'un autre nom; la seconde est dans ces mots, *pour quelques-uns;* d'autant que, tous les hommes ayant une même nature, ce qui ne peut être douteux que pour quelques-uns n'est pas douteux de sa nature.

Digitized by Google

L'article cinquième doit plutôt être rapporté au second que non pas au quatrième, car notre auteur ne parle point en cet article de la révélation divine, mais de la nature de l'esprit, savoir s'il est une substance ou un mode: et pour montrer que l'on peut soutenir qu'il n'est autre chose qu'un mode, il tâche de résoudre une objection qui est prise de mes écrits; car j'ai écrit en quelques endroits[1] que nous ne pouvions nous-mêmes douter de l'existence de notre esprit, parce que de cela même que nous doutons il suit nécessairement que notre esprit existe, mais que dans ce temps-là même nous pouvions douter qu'il y eût aucun corps au monde: d'où j'ai inféré et démontré que nous concevions clairement notre esprit comme une chose existante ou comme une substance, encore que nous ne conçussions aucun corps comme existant, ou même que nous niassions qu'il y en eût aucun dans le monde; d'où il suit que la notion de l'esprit ne contient rien en soi qui appartienne en aucune façon à la notion du corps: et toutefois notre auteur pense comme dissiper et réduire en fumée tout ce raisonnement, et en faire voir suffisamment la faiblesse, lorsqu'il dit que cet argument *prouve seulement que pendant que nous doutons de l'existence du corps, nous ne pouvons pas alors dire que l'esprit en soit un mode*, où il fait voir qu'il ignore entièrement ce que les philosophes entendent par le nom de *mode;* car c'est en cela que consiste la nature *du mode*, de ne pouvoir aucunement être conçu sans enfermer dans sa notion celle de la chose dont il est le mode, comme j'ai déjà expliqué ci-dessus; cependant il demeure d'accord que l'esprit peut quelquefois être conçu sans le corps, à savoir lorsqu'on doute de l'existence du corps, d'où il suit que pour lors au moins il ne peut être dit un mode du corps: or est-il que ce qui est

[1] Voyez Méthode, quatrième partie, n° 2, et seconde Méditation, n° 3.

Digitized by Google

une fois vrai de l'essence ou de la nature d'une chose est toujours vrai, et néanmoins il ne laisse pas d'assurer *qu'il ne répugne point à la nature des choses que l'esprit soit seulement un mode du corps*; mais il est évident que ces deux choses se contrarient.

Je ne comprends point ce qu'il veut dire *dans le sixième article* par ces paroles: *Quoique l'esprit humain ou l'ame raisonnable soit une substance distincte réellement du corps, néanmoins, pendant qu'elle est dans le corps, elle est* ORGANIQUE *en toutes ses actions.* Je me souviens bien d'avoir autrefois ouï dire dans les écoles *que l'ame est l'acte du corps organique*; mais qu'elle-même soit *organique*, je confesse que je ne l'avais point encore ouï dire jusqu'à présent: c'est pourquoi, comme je n'ai ici rien de certain que je puisse écrire, je supplie notre auteur de me permettre d'exposer ici mes conjectures, que je ne donne pas pour quelque chose de vrai, mais seulement pour telles qu'elles sont.

Il me semble que j'aperçois en ce qu'il dit deux choses qui se contrarient. L'une desquelles est, que l'esprit humain est une substance réellement distincte du corps; et j'avoue que notre auteur le dit ouvertement, mais il dissuade autant qu'il peut par ses raisons de le croire, et soutient que cela ne peut être prouvé que par le témoignage seul de la Sainte-Ecriture. L'autre est, que ce même esprit humain, en toutes ses actions, est *organique* ou ne sert que d'instrument, comme n'agissant point de soi-même, mais dont le corps se sert comme il fait de la conformation de ses membres et des autres modes corporels: et ainsi, s'il ne le dit de paroles, il assure néanmoins en effet *que l'esprit n'est rien autre chose qu'un mode du corps*; comme aussi ne semble-t-il avoir disposé toutes ses raisons que pour la preuve de cela seul. Or ces deux choses sont si manifestement contraires, à savoir que l'esprit humain soit une substance et un mode, que je ne

Digitized by Google

pense pas que cet auteur veuille que ses lecteurs les croient toutes deux ensemble; mais bien qu'il les a ainsi à dessein entremêlées pour contenter les simples, et satisfaire en quelque façon ses théologiens sur l'autorité de l'Écriture-Sainte: mais néanmoins pour faire ensorte que les plus clairvoyans puissent reconnaître que ce n'est pas tout de bon qu'il dit *que l'esprit ou l'ame est distinctr du corps*, et qu'en effet son opinion est qu'elle n'est rien autre chose qu'un mode.

Dans le septième et huitième article il semble continuer à dire les choses autrement qu'il ne pense, et se sert encore de cette figure de rhétorique qu'on nomme *ironie*, vers la fin *du neuvième article*; mais au commencement il ajoute la raison de ce qu'il avance: c'est pourquoi il y a lieu de croire qu'en cet endroit-là il parle tout de bon, et qu'il agit de bonne foi. Voici ce qu'il dit: *Il est naturellement incertain si nous apercevons véritablement aucun corps*, et la raison qu'il en apporte est *que les choses qui ne sont qu'imaginaires peuvent aussi bien faire impression sur l'esprit que celles qui sont vraies*. Mais cette raison ne peut être bonne, si l'on ne suppose que nous ne pouvons en aucune façon nous servir de cette faculté que les philosophes appellent d'un nom propre, l'*entendement*, mais seulement de celles qu'ils nomment *le sens commun*, dans laquelle les images des choses, soit vraies, soit imaginaires, sont reçues pour toucher l'esprit, et qu'ils disent nous être commune avec les bêtes. Mais certes ceux qui ont de l'entendement, et qui ne ressemblent pas tout-à-fait aux chevaux et aux mulets, encore qu'ils ne soient pas seulement touchés par les images que la présence des choses vraies imprime dans le cerveau, mais aussi par celles que d'autres causes y excitent, comme il arrive dans les songes, ceux-là, dis-je, discernent néanmoins très-clairement par la lumière de la raison les unes d'avec les autres. Et j'ai expliqué si nette-

Digitized by Google

ment et si exactement dans mes écrits[1] par quel moyen cela se peut infailliblement reconnaître, que je m'assure qu'il n'y a personne qui ait un peu d'entendement, qui, après les avoir lus, puisse être encore en cela sceptique.

Dans le dixième et onzième article, il y a encore lieu de soupçonner qu'il ne parle pas tout de bon : car si l'on croit que l'ame soit une substance, il est ridicule et impertinent de dire *que le lien qui tient l'ame unie et conjointe au corps n'est autre que la loi de l'immutabilité de la nature; qui est telle, que chaque chose demeure en l'état qu'elle est :* car les choses qui sont séparées, aussi bien que celles qui sont conjointes, demeurent dans leur même état, pendant que rien ne le change; mais ce n'est pas de quoi il s'agit en ce lieu-là, mais bien de savoir comment et par quel moyen l'esprit est joint avec le corps, et n'en est point séparé. Mais si l'on suppose que l'ame soit un mode du corps, c'est bien répondre que de dire qu'il ne faut point chercher d'autre lien par quoi elle lui soit conjointe, sinon qu'elle demeure dans le même état où elle est; d'autant que les modes n'ont point d'autre état ou d'autre manière d'être, que celui d'être attachés ou inhérens aux choses dont ils sont les modes.

Dans le douzième article, je trouve qu'il n'est différent de ce que je dis qu'en la manière de s'exprimer : car quand il dit que *l'esprit n'a pas besoin d'idées ou de notions, ou d'axiomes qui soient nés ou naturellement imprimés en lui*, et que cependant il lui attribue la faculté de penser, c'est-à-dire une faculté *naturelle et née avec lui*, il dit en effet la même chose que moi, quoiqu'il semble ne le pas dire. Car je n'ai jamais écrit ni jugé que l'esprit ait besoin d'idées naturelles qui soient quelque chose de différent de la faculté qu'il a de penser. Mais bien est-il vrai

[1] Voyez sixième Méditation, depuis le n° 9 jusqu'à la fin.

Digitized by Google

que, reconnaissant qu'il y avait certaines pensées qui ne procédaient ni des objets de dehors, ni de la détermination de ma volonté, mais seulement de la faculté que j'ai de penser, pour établir quelque différence entre les idées ou les notions qui sont les formes de ces pensées, et les distinguer des autres qu'on peut appeler *étrangères* ou *faites à plaisir*, je les ai nommées *naturelles*[1] : mais je l'ai dit au même sens que nous disons que la générosité, par exemple, est naturelle à certaines familles; ou que certaines maladies, comme la goutte ou la gravelle, sont naturelles à d'autres; non pas que les enfans qui prennent naissance dans ces familles soient travaillés de ces maladies aux ventres de leurs mères, mais parce qu'ils naissent avec la disposition ou la faculté de les contracter.

Mais remarquez, je vous prie, la belle conséquence que, dans l'*article treizième*, il tire du précédent. Il avait dit en cet article *que l'esprit n'a pas besoin d'idées qui soient naturellement imprimées en lui, mais que la seule faculté qu'il a de penser lui suffit pour exercer ses actions :* c'est pourquoi, conclut-il dans celui-ci, *toutes les communes notions qui se trouvent empreintes en l'esprit tirent toutes leur origine ou de l'observation des choses ou de la tradition*, comme si la faculté de penser qu'a l'esprit ne pouvait d'elle-même rien produire, et qu'elle n'eût jamais aucunes perceptions ou pensées que celles qu'elle a reçues de l'observation des choses ou de la tradition, c'est-à-dire des sens. Ce qui est tellement faux, que quiconque a bien compris jusqu'où s'étendent nos sens, et ce que ce peut être précisément qui est porté par eux jusqu'à la faculté que nous avons de penser, doit avouer au contraire qu'aucunes idées des choses ne nous sont représentées par eux telles que nous les formons par la pensée; en sorte qu'il n'y a rien dans nos idées qui ne soit naturel à l'es-

[1] Voyez troisième Méditation, n° 7.

Digitized by Google

prit ou à la faculté qu'il a de penser; si seulement on excepte certaines circonstances qui n'appartiennent qu'à l'expérience; par exemple, c'est la seule expérience qui fait que nous jugeons que telles ou telles idées, que nous avons maintenant présentes à l'esprit, se rapportent à quelques choses qui sont hors de nous; non pas à la vérité que ces choses les aient transmises en notre esprit par les organes des sens telles que nous les sentons; mais à cause qu'elles ont transmis quelque chose qui a donné occasion à notre esprit, par la faculté naturelle qu'il en a, de les former en ce temps-là plutôt qu'en un autre. Car, comme notre auteur même assure *dans l'article dix-neuvième*, conformément à ce qu'il a appris de mes Principes[1], rien ne peut venir des objets extérieurs jusqu'à notre ame par l'entremise des sens, que quelques mouvemens corporels; mais ni ces mouvemens mêmes, ni les figures qui en proviennent, ne sont point conçus par nous tels qu'ils sont dans les organes des sens, comme j'ai amplement expliqué dans la Dioptrique[2]: d'où il suit que même les idées du mouvement et des figures sont naturellement en nous; et à plus forte raison les idées de la douleur, des couleurs, des sons, et de toutes les choses semblables, nous doivent-elles être naturelles, afin que notre esprit, à l'occasion de certains mouvemens corporels avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance, se les puisse représenter. Mais que peut-on feindre de plus absurde, que de dire que toutes les notions communes qui sont en notre esprit procèdent de ces mouvemens, et qu'elles ne peuvent être sans eux? Je voudrais bien que notre auteur m'apprît quel est le mouvement corporel qui peut former en notre esprit quelque notion commune: par exemple celle-ci, *que les choses qui conviennent à une troisième conviennent entre elles*, ou telle autre qu'il lui plaira; car tous

[1] Voyez les Principes, quatrième partie, art. 216-17-18.
[2] Voyez la Dioptrique, quatrième Discours, principalement art. 6.

Digitized by Google

ces mouvemens sont particuliers, et ces notions universelles, qui n'ont aucune affinité ni rapport avec le mouvement.

Néanmoins, *dans l'article quatorzième*, appuyé sur ce beau fondement, il continue d'assurer que l'idée même de Dieu, qui est en nous ne vient pas de la faculté que nous avons de penser, comme une chose qui lui soit naturelle, *mais qu'elle vient de la révélation divine, ou de la tradition, ou de l'observation des choses*. Et pour mieux reconnaître l'erreur de cette assertion, il faut considérer qu'on peut dire en deux façons qu'une chose vient d'une autre, à savoir, ou parce que cette autre en est la cause prochaine et principale sans laquelle elle ne peut être, ou parce qu'elle en est la cause éloignée et accidentelle seulement, qui donne occasion à la principale de produire son effet en un temps plutôt qu'en un autre. C'est ainsi que tous les ouvriers sont les causes principales et prochaines de leurs ouvrages, et que ceux qui leur ordonnent de les faire, ou qui leur promettent quelque récompense s'ils les font, en sont les causes accidentelles et éloignées, à cause que peut-être ils ne les feraient point si on ne les leur commandait. Or il n'y a point de doute que la tradition ou l'observation des choses ne soit souvent la cause éloignée qui fait que nous venons à penser à l'idée que nous pouvons avoir de Dieu, et à la rendre présente à notre esprit; mais que c'en soit la cause prochaine et effectrice de cette idée, cela ne se peut dire, que par celui qui croit que nous ne concevons jamais rien autre chose de Dieu, sinon quel est ce nom-là, *Dieu*, ou quelle est la figure corporelle sous laquelle il nous est ordinairement représenté par les peintres. Car de vrai, si l'observation s'en fait par la vue, elle ne peut d'elle-même représenter autre chose à l'esprit que des peintures, et même des peintures dont toute la variété ne consiste que dans celles de certains mouvemens corporels, comme notre auteur même l'enseigne; si elle se fait par l'ouïe,

Digitized by Google

elle ne peut représenter que des sons et des paroles : que si c'est par les autres sens qu'elle se fasse, une telle observation ne saurait rien contenir qui puisse être rapporté à Dieu. Et certes c'est une chose si véritable que la vue ne représente de soi rien autre chose à l'esprit que des peintures, ni l'ouïe que des sons et des paroles, que personne ne le révoque en doute. Si bien que ce que nous concevons de plus que ces paroles et ces peintures, comme les choses signifiées par ces signes, doit nécessairement nous être représenté par des idées, qui ne viennent point d'ailleurs que de la faculté que nous avons de penser, et qui par conséquent sont naturellement en elle, c'est-à-dire sont toujours en nous en puissance; car être naturellement dans une faculté ne veut pas dire y être en acte, mais en puissance seulement, vu que le nom même de faculté ne veut dire autre chose que puissance. Or personne, s'il ne veut passer ouvertement pour un athée, et même pour un homme qui a perdu le sens, ne peut assurer que nous ne saurions rien connaître de Dieu que le nom, ou la figure corporelle dont les peintres ou les sculpteurs se servent pour nous le représenter.

Après que notre auteur a exposé l'opinion qu'il a, touchant la manière dont nous pouvons connaître Dieu, il réfute, *dans l'article quinzième*, tous les argumens par lesquels j'ai démontré son existence; où je ne puis que je n'admire la grande confiance ou présomption de cet homme, de croire qu'il puisse avec tant de facilité, et en si peu de paroles, renverser tout ce que j'ai composé après une longue et sérieuse méditation, et que je n'ai pu expliquer que dans un livre entier [1]. Toutes les raisons que j'ai apportées pour cette preuve se rapportent à deux. La première est que nous avons une connaissance de Dieu ou une idée qui est telle, que si nous faisons bien

[1] Les Méditations.

Digitized by Google

réflexion sur ce qu'elle contient, et si nous l'examinons avec soin, en la manière que j'ai montré qu'il fallait le faire [1], la seule considération que nous en ferons nous fera connaître qu'il ne se peut pas faire que Dieu n'existe, d'autant que sa notion ou son idée ne contient pas seulement une existence possible ou contingente, ainsi que celle de toutes les autres choses, mais bien une existence absolument nécessaire et actuelle. Cependant l'auteur de ce *placard*, pour réfuter cette preuve, que plusieurs grands personnages éminens par-dessus les autres, en esprit et en science, après l'avoir diligemment examinée, tiennent, aussi bien que moi, pour une certaine et très évidente démonstration, emploie ce peu de paroles: *La notion que nous avons de Dieu, ou cette idée de Dieu qui est existante en notre esprit, n'est pas un argument assez fort et convaincant pour prouver que Dieu existe, puisqu'il est certain qu toutes les choses dont nous avons en nous les idées n'existent pas actuellement.* Par où il fait voir à la vérité qu'il a lu mes écrits, mais, par même moyen, il témoigne qu'il n'a pu en aucune façon les entendre, ou du moins qu'il ne l'a pas voulu; car la force de mon argument n'est pas prise de la nature de cette idée considérée en général, mais d'une propriété particulière qui lui convient, laquelle est très évidente en l'idée que nous avons de Dieu, et qui ne se peut rencontrer dans l'idée de quelque autre chose que ce soit, c'est à savoir, de la nécessité de l'existence qui est requise pour le comble et l'accomplissement des perfections sans lequel nous ne saurions concevoir Dieu. L'autre argument par lequel j'ai démontré qu'il y a un Dieu, est pris de ce que j'ai évidemment prouvé que nous n'aurions point eu la faculté de connaître et de concevoir toutes ces perfections que nous reconnaissons en Dieu, s'il n'était vrai que

[1] Voyez troisième et cinquième Méditations.

Digitized by Google

Dieu existe et que nous avons été créés par lui. Mais notre auteur pense l'avoir abondamment réfuté en disant *que l'idée que nous avons de Dieu n'est pas plus au-dessus de la portée de notre esprit ou de notre pensée, et n'excède pas davantage la vertu naturelle que nous avons de penser, que l'idée d'aucune autre chose que ce soit.* Toutefois, si par-là il entend seulement que l'idée que nous avons de Dieu, sans le secours surnaturel de la grâce, ne nous est pas moins naturelle que le sont toutes les autres idées que nous avons des autres choses, il est de mon avis; mais on ne peut de là rien conclure contre moi : que s'il estime que cette idée de Dieu ne contient pas plus de perfections objectives que toutes les autres idées prises ensemble, il erre manifestement : or c'est de ce seul excès de perfections dont l'idée que nous avons de Dieu surpasse toutes les autres, que j'ai tiré mon argument.

Dans les six autres articles il ne dit rien qui mérite d'être remarqué, sinon que voulant distinguer les propriétés de l'ame les unes d'avec les autres, il en parle en termes fort confus et fort impropres. Il est vrai que j'ai dit en quelque endroit [1] qu'elles se rapportent toutes à deux principales, à savoir, à la perception de l'entendement et à la détermination de la volonté; mais notre auteur les appelle d'un nom fort impropre, *l'entendement* et *la volonté :* après quoi il divise ce qu'il a appelé entendement en *perception* et *jugement ;* en quoi il s'éloigne de mon opinion : car, pour moi, voyant qu'outre la perception qui est absolument requise avant que nous puissions juger il est encore besoin d'une affirmation ou d'une négation pour établir la forme d'un jugement, et prenant garde que souvent il nous est libre d'arrêter et de suspendre notre consentement, encore que nous ayons la perception de la chose dont nous devons juger, j'ai rap-

[1] Voyez troisième Méditation, n° 5, et les Principes, première partie, art. 32.

Digitized by Google

porté cet acte de notre jugement, qui ne consiste que dans le consentement que nous donnons, c'est-à-dire dans l'affirmation ou dans la négation de ce dont nous jugeons, à la détermination de la volonté plutôt qu'à la perception de l'entendement. Après cela, faisant le dénombrement des espèces de *perception*, il ne compte que *le sentiment*, *la réminiscence* et *l'imagination :* d'où l'on peut inférer qu'il n'admet aucune intellection qui soit indépendante de toute image corporelle ; et partant on peut penser qu'il est de cette opinion qu'on ne peut avoir aucune connaissance de Dieu, ni de l'ame humaine, ni d'aucune autre chose incorporelle : de quoi je ne puis m'imaginer d'autre cause, sinon que les pensées qu'il a de ces choses sont si confuses qu'il n'en conçoit aucune qui soit pure et entièrement détachée de toute image corporelle.

Enfin, *après tous ces articles,* il a ajouté ces paroles qu'il a tirées d'un de mes écrits [1] : *Il n'y en a point qui parviennent plus aisément à une haute réputation de piété que les superstitieux et les hypocrites*, par lesquelles je ne puis deviner ce qu'il a voulu dire, si ce n'est peut-être qu'il a imité les hypocrites, en ce que souvent il a dit les choses autrement qu'il ne les pensait ; mais je ne pense pas qu'il puisse jamais parvenir par ce moyen à une grande réputation de piété.

Au reste, je suis ici contraint de confesser que j'ai beaucoup de confusion d'avoir autrefois loué cet auteur [2] comme un homme d'esprit fort vif et pénétrant ; et d'avoir écrit en quelque endroit [3], que je ne pensais pas qu'il enseignât aucunes opinions que je ne voulusse bien reconnaître pour miennes : il est vrai que pour lors je n'avais encore vu de lui aucun écrit où il n'eût été un fidèle copiste, si ce n'est peut-être en un seul mot qu'il s'était ha-

[1] Voyez l'Épître dédicatoire à la princesse Élisabeth, en tête des Principes.
[2] Dans une lettre au P. Dinet.
[3] Dans une lettre à Gisbert Voëtius.

Digitized by Google

sardé de dire de lui-même [1], mais qui lui avait si mal succédé et dont il avait été si sévèrement repris par ses collégues, que cela me faisait croire qu'il n'entreprendrait plus rien de semblable; et pour ce que je voyais qu'en tout le reste il embrassait avec grande affection des opinions que j'estimais être très véritables, j'attribuais cela à la force et à la vivacité de son esprit. Mais maintenant plusieurs expériences m'obligent de croire que c'est plutôt l'amour de la nouveauté que celle de la vérité, qui l'emporte. Et d'autant qu'il trouve trop vieux et trop hors d'usage tout ce qu'il a appris d'autrui, et que rien ne lui paraît assez nouveau que ce qu'il tire de sa propre cervelle; et aussi qu'il est si peu heureux en ses inventions, que je n'ai jamais remarqué aucun mot en ses écrits (si ce n'est qu'il l'eût tiré de ceux des autres), que je ne jugeasse contenir quelque erreur; je me sens obligé d'avertir ici tous ceux qui le tiennent pour un grand défenseur de mes opinions, qu'il n'y en a presque aucune, non seulement en ce qui concerne les choses métaphysiques où il ne feint point de me contredire ouvertement, mais aussi en celles qui concernent les choses physiques, qu'il ne propose mal et dont il ne corrompe le sens. De sorte que je suis plus indigné de voir qu'un tel docteur s'ingère d'enseigner mes opinions et prenne à tâche d'interpréter mes écrits et d'y faire des commentaires, que d'en voir quelques autres qui les combattent avec aigreur et animosité.

Car je n'en ai encore vu pas un qui ne m'ait attribué des opinions tout-à-fait différentes des miennes, et même si absurdes et si impertinentes, que je n'appréhende pas qu'on puisse jamais persuader à des personnes tant soit peu raisonnables que je sois l'auteur de telles opinions. C'est ainsi qu'à ce moment même que j'écris, on me vient

[1] Il s'agit probablement de la définition d'*être par accident* que Leroy avait attribuée à l'homme, et qui fait l'objet des lettres précédentes.

Digitized by Google

d'apporter deux libelles tout nouvellement composés par un écrivain de cette farine; dans le premier desquels il est dit *qu'il y a certains novateurs qui tâchent d'ôter toute la créance que l'on peut avoir aux sens, et qui soutiennent qu'un philosophe peut nier qu'il y ait un Dieu, et douter de son existence, après avoir admis d'ailleurs que l'idée, l'espèce, et la connaissance actuelle de Dieu est naturellement empreinte en notre esprit.* Et dans l'autre il est dit *que ces novateurs prononcent hardiment que Dieu ne doit pas être dit seulement négativement, mais même positivement la cause efficiente de soi-même.* Voilà tout ce dont il s'agit dans l'un et dans l'autre de ces libelles, qui ne contiennent rien de plus, sinon un ramas d'argumens pour prouver : 1° *que les enfans dans le ventre de leurs mères n'ont aucune connaissance actuelle de Dieu*, et partant, *que nous n'avons aucune idée ou espèce actuelle de Dieu naturellement empreinte en notre esprit;* 2° *qu'il ne faut pas nier qu'il y ait un Dieu, et que ceux-là qui le nient doivent être tenus pour des athées, et sont punissables par les lois;* enfin, *que Dieu n'est pas la cause efficiente de soi-même.* Toutes lesquelles choses je pourrais à la vérité dissimuler, comme n'étant point écrites contre moi, à cause que mon nom ne se trouve point dans ces écrits, et qu'il n'y a pas une opinion de celles qui y sont impugnées, que je ne tienne pour très fausse et tout-à-fait absurde. Mais néanmoins, pour ce qu'elles ressemblent fort à quelques-unes qui m'ont déjà été plusieurs fois faussement imputées par des gens de cette robe, et qu'on n'en connaît point d'autres à qui on les puisse attribuer; et aussi pour ce que tout le monde sait que c'est contre moi que ces libelles ont été faits, je prendrai ici occasion d'avertir leur auteur:

Premièrement, que lorsque j'ai dit que l'idée de Dieu est naturellement en nous, je n'ai jamais entendu autre chose, que ce que lui-même, dans la sixième section de

Digitized by Google

son second livre, dit en termes exprès être véritable, c'est-à savoir, *que la nature a mis en nous une faculté, par laquelle nous pouvons connaître Dieu;* mais que je n'ai jamais écrit ni pensé que de telles idées fussent *actuelles*, ou qu'elles fussent des espèces distinctes de la faculté même que nous avons de penser; et même je dirai plus, qu'il n'y a personne qui soit si éloigné que moi de tout ce fatras d'entités scholastiques, en sorte que je n'ai pu m'empêcher de rire quand j'ai vu ce grand nombre de raisons que cet homme, sans doute peu méchant, a ramassées avec grand soin et travail, pour montrer *que les enfans n'ont point la connaissance actuelle de Dieu, tandis qu'ils sont au ventre de leur mère,* comme si par-là il avait trouvé un beau moyen de me combattre;

Secondement, que je n'ai aussi jamais enseigné *qu'il fallait nier qu'il y eût un Dieu*, ou *que Dieu pouvait nous tromper;* ou *qu'il fallait révoquer toutes choses en doute;* ou *que l'on ne devait donner aucune créance aux sens;* ou *que le sommeil ne se pouvait distinguer de la veille*, et autres choses semblables qui m'ont quelquefois été objectées par des calomniateurs ignorans; mais que j'ai rejeté toutes ces choses en paroles très expresses, et que je les ai même réfutées par des argumens très forts, et j'ose même dire plus forts qu'aucun autre ait fait avant moi. Et afin de le pouvoir faire plus commodément et plus efficacement, j'ai proposé toutes ces choses comme douteuses au commencement de mes Méditations; mais je ne suis pas le premier qui les ai inventées, il y a long-temps qu'on a les oreilles battues de semblables doutes proposés par les sceptiques. Mais qu'y a-t-il de plus inique que d'attribuer à un auteur des opinions qu'il ne propose que pour les réfuter? Qu'y a-t-il de plus impertinent que de feindre qu'on enseigne ces fausses opinions, au moins dans le temps qu'on les propose, et qu'elles ne sont pas encore réfutées; et partant que celui qui rapporte les argumens

Digitized by Google

dont se servent les athées, est lui-même un athée pour un temps? Qu'y a-t-il de plus puéril que de dire que s'il vient à mourir avant que d'avoir écrit ou inventé la démonstration qu'il espère, il meurt comme un athée; et qu'il a enseigné par avance une pernicieuse doctrine contre la maxime communément reçue, qui dit *qu'il n'est pas permis de faire du mal pour en tirer du bien*, et choses semblables? Quelqu'un dira peut-être que je n'ai pas rapporté ces fausses opinions comme venant d'autrui, mais comme miennes; mais qu'importe cela puisque, dans le même livre où je les ai rapportées, je les ai aussi toutes réfutées, et même qu'on peut voir aisément, par le titre du livre, que j'étais fort éloigné de les croire, puisque j'y promettais *des démonstrations touchant l'existence de Dieu?* Et peut-on s'imaginer qu'il y en ait de si sots ou de si simples, que de se persuader que celui qui compose un livre qui porte ce titre ignore, quand il trace les premières pages, ce qu'il a entrepris de démontrer dans les suivantes? De plus, la façon d'écrire que je m'étais proposée, qui était en forme de méditations, et que j'avais choisie comme fort propre pour expliquer plus clairement les raisons que j'avais à déduire, m'obligeait de ne pas proposer ces objections autrement que comme miennes. Que si cette raison ne satisfait pas ceux qui se mêlent de censurer mes écrits, je voudrois bien savoir ce qu'ils disent des écritures saintes, avec lesquelles nuls autres écrits qui viennent de la main des hommes ne doivent être comparés, lorsqu'ils y voient certaines choses qui ne se peuvent bien entendre, si l'on ne suppose qu'elles sont rapportées comme étant dites par des impies, ou du moins par d'autres que par le Saint-Esprit ou les prophètes, telles que sont ces paroles de l'Ecclésiastique, chap. 2: *Ne vaut-il pas mieux boire et manger et faire goûter à son âme des fruits de son travail? et cela vient de la main de Dieu. Qui est-ce qui en pourra dévorer autant, et qui*

Digitized by Google

pourra se gorger de plaisirs autant que moi? Et au chapitre suivant : *J'ai souhaité en mon cœur, pensant aux enfans des hommes, que Dieu les éprouvât et fît connaître qu'ils sont semblables aux bêtes. C'est pourquoi l'homme et les chevaux périssent de même façon, leur condition est pareille; comme l'homme meurt, ceux-ci meurent, ils ont tous une pareille respiration, et l'homme n'a rien de plus que le cheval*, etc. Pensent-ils que le Saint-Esprit nous enseigne en ce lieu-là qu'il faut faire bonne chère, qu'il n'y a qu'à se donner du bon temps, et que nos ames ne sont pas plus immortelles que celles des chevaux? je ne pense pas qu'ils soient enragés et perdus à ce point; mais aussi ne doivent-ils pas me calomnier, si je n'ai pas gardé en écrivant des précautions qui n'ont jamais été observées par aucun autre qui ait écrit, non pas même par le Saint-esprit.

Et, en troisième lieu, je donne avis à l'auteur de ces libelles que je n'ai jamais écrit *que Dieu ne doit pas être dit seulement négativement, mais même positivement la cause efficiente de soi-même*, ainsi qu'il assure fort inconsidérément en la page 8 de son dernier livre. Qu'il cherche dans mes écrits, qu'il les lise, qu'il les parcoure d'un bout à l'autre; au lieu d'y trouver rien de semblable, il y trouvera tout le contraire[1]. Et il n'y a pas un de ceux qui ont lu mes écrits, ou qui me connaissent tant soit peu, ou du moins qui ne me tiennent pas tout-à-fait pour un fat, ou pour un insensé, qui ne sache que je suis fort éloigné d'avoir des opinions si monstrueuses. Et c'est ce qui fait que j'admire grandement quel peut être le dessein de ces calomniateurs; car s'ils prétendent de persuader aux hommes que j'ai écrit des choses toutes contraires à celles qui se trouvent dans mes écrits, ils devraient auparavant prendre le soin de supprimer tous ceux que j'ai publiés,

[1] Voyez Réponses aux premières Objections, n° 6, et aux quatrièmes Objections, n° 36.

Digitized by Google

et même d'effacer de la mémoire de ceux qui les ont lus tout ce qu'ils en ont retenu; car tandis qu'ils ne le font point, ils se nuisent plus qu'à moi. J'admire aussi qu'ils s'élèvent si fort, et avec tant de chaleur et d'animosité contre une personne qui ne les a jamais ni attaqués, ni nui en aucune chose, mais qui pourrait peut-être bien leur nuire, s'ils m'avaient irrité, et que cependant ils ne disent mot à plusieurs autres qui ont réfuté leur doctrine par des livres entiers, et qui se sont moqués d'eux comme de gens simples et extravagans. Je ne veux pourtant rien ajouter ici qui puisse davantage les détourner du dessein qu'ils peuvent avoir de m'attaquer par leurs libelles; c'est avec plaisir que je vois qu'ils m'estiment assez pour m'attaquer de la sorte, mais cependant je souhaite qu'ils reviennent en leur bon sens.

Ceci a été écrit à Egmond en Hollande sur la fin du mois de décembre en l'année 1647.

LETTRE XXXIX [1].

CLARISSIMO VIRO DOMINO *****.

CENSURA QUARUMDAM EPISTOLARUM DOMINI BALZACII.

CLARISSIME DOMINE,

Quocumque animo legam has Epistolas, sive ut serio examinem, sive magis ut oblecter, tantopere mihi satisfaciunt, ut non modo nihil inveniam quod debeat reprehendi, sed nequidem etiam in rebus tam bonis facile ju-

[1] Trente-unième du second volume de l'édition in-12.

Digitized by Google

dicem quid præcipue sit laudandum. Est enim in illis puritas elocutionis, tanquam in humano corpore valetudo, quæ scilicet ex eo maxime credenda est optima, quod nullum relinquat sui sensum. Est insuper elegantia et venustas, tanquam in perfecte formosa muliere pulchritudo, nempe quæ non in hac aut illa re, sed in omnium tali consensu et temperamento consistit, ut nulla designari possit ejus pars inter cæteras eminentior, ne simul aliarum male servata proportio imperfectionis arguatur. Sed veluti singulæ pulchritudinis partes, inter nævos et defectus formarum quas videre consuevimus, facile distinguuntur, atque harum nonnullæ interdum tanta laude dignæ sunt, ut hinc optime, quanto majora essent formæ omnibus numeris absolutæ merita, si quæ talis reperiretur, æstimemus; non dispari ratione, si ad aliorum scripta mentem converto, plurimas sæpe in illis virtutes orationis enumero, nempe quorumdam vitiorum mixtura distinctas; et quoniam illæ etiam ibi suis laudibus non carent, hinc maxime percipio quanto pluris hic faciendæ sint, ubi puræ existunt. Apud alios enim sicubi verba lectissima, curioso ordine disposita, et liberali stylo profusa, non parum auribus fortasse satisfaciant, ibidem ut plurimum sensus humilis, et in vasta oratione dispersus, attenta ingenia frustratur. Si contra significantissimæ dictiones, nobilium cogitationum abundantia, mentes capaciores interdum oblectent, easdem presso et subobscuro stylo sæpius fatigant. Si vero inter hæc extrema medium tenentes, verum sermonis institutum in puris rebus exprimendis rigidius observent, tam austeri sunt, ut a delicatis non amentur. Si qui denique in salibus et jocis teneriores musas exerceant, illi fere omnes vel in vocum exoletarum ficta majestate, vel in peregrinarum strepitu, vel in novarum mollitie, vel in ridiculis æquivocis, vel in cogitationibus poëticis, falsisque rationibus et puerilibus argutiis male collocant orationis venusta-

Digitized by Google

tem; atque hæ nugæ severioris notæ hominibus non aliter placere possunt, quam histrionum ineptiæ, aut gesticulationes simiarum. In his autem Epistolis et elegantissimæ orationis ubertas, quæ sola implendis lectorum animis posset sufficere, vires argumentorum non dissipat, nec obruit; et sententiarum dignitas, quæ se proprio pondere facile sustineret, nulla premitur inopia dictionum; sed cogitationes altissimi spiritus, atque a plebe semotæ, verbis in ore hominum frequentibus, e longo usu emendatis, accuratissime exprimuntur, atque ex tam felici rerum cum sermone concordia, faciles quædam gratiæ exsurgunt, ab ascititiis illis, quibus vulgus decipi solet, non minus diversæ, quam formosissimæ puellæ color ingenuus, a minio et cerussa prurientium vetularum. Et hæc quidem de elocutione dicta sint, quæ sola fere in hoc scribendi genere esset spectanda, nisi hæ litteræ aliquid altius saperent, quam quæ vulgo mittuntur ad familiares. Quia vero sæpius non minora tractant argumenta, quam ipsæ conciones quæ ab antiquis oratoribus publice habebantur, quædam dicenda sunt de eximia illa persuadendi scientia, quæ requiri solet ad eloquentiæ complementum. Hæc vero apud alios habuit etiam suas virtutes et sua vitia. Nam primis et incultis temporibus, antequam ulla fuissent adhuc in mundo dissidia, et quum lingua candidæ mentis affectus non invita sequebatur, erat quidem in majoribus ingeniis divina quædam eloquentiæ vis, quæ ex zelo veritatis et sensus abundantia profluens, rudes homines ex sylvis eduxit, leges imposuit, urbes condidit, eademque habuit persuadendi potestatem simul et regnandi. Sed, paulo post, illam apud Græcos et Romanos fori contentio et concionum frequentia corrupit, dum nimis exercuit. Transmisit enim ad vulgares homines, qui, quum aperto Marte, et solius veritatis copiis, auditorum animos vincere desperarent, confugiebant ad sophismata, et inanes verborum insidias, quibus etsi non

Digitized by Google

raro incautos fallerent, non meliori tamen jure cum prioribus de oratoria laude contendebant, quam proditores, de vera fortitudine, cum animosis militibus. Et quamvis fucatas suas rationes aliquando etiam ad veritatis patrocinium adhiberent, quum tamen præcipuam artis gloriam ponerent in deterioribus causis sustinendis, in hoc illos fuisse miserrimos puto, quod optimi oratores esse non potuerint, quin mali homines viderentur. Hic vero Balzacius quæcumque dicenda suscipit, tam validis rationibus explicat, et tam grandibus exemplis illustrat, ut maxime admirer quamdam in ejus stylo vehementiam, et naturæ impetum curiosa arte non frangi, sed, inter elegantias et ornatum ætatis ultimæ, prioris eloquentiæ vires et majestatem retinere. Neque enim abutitur ille simplicitate lectoris, sed iis uti solet argumentis, quæ licet tam perspicua sint, ut apud vulgus facile inveniant fidem, sunt nihilominus tam solida et vera, ut quo majori quisque ingenio est, eo certius ab illo convincatur, idque potissimum quoties non alia probat quam quæ sibi prius ipse persuasit. Quamvis enim paradoxa veris interdum rationibus adornari posse non ignoret, periculosasque veritates aliquibus in locis prudentissima arte declinet, est tamen in ejus scriptis generosa quædam libertas, quæ satis indicat illum nihil ægrius sustinere, quam mentiri. Hinc, si quando vitia nobilium describenda suscipiat, non servili potentiæ metu, si virtutes, nulla animi malignitate a vero dicendo prohibetur. Si vero de seipso sermonem instituat, nec corporis morbos et naturæ imbecillitatem exponendo, contemptum, nec meritas ingenii sui laudes non dissimulando, invidiam reformidat. Quod non ignoro a multis primo intuitu in deteriorem partem sumi posse; vitia enim tam frequentia sunt hoc sæculo, et virtutes tam raræ, ut quotiescumque idem effectus potest ad honestam, vel turpem causam referri, de illo non dubitent mortales, juxta id, quod sæpius ac-

Digitized by Google

cidit, judicare. Quisquis autem animadvertet eumdem Balzacium, non bona tantum, sed mala etiam, tum sua tum aliena, in scriptis suis libere declarare nunquam profecto rebitur, adeo diversos in eodem homine mores existere, ut modo dedecora aliorum per malignam temeritatem, modo recte facta per timidam adulationem divulget, modo etiam infirmitates suas per quamdam animi vilitatem, modo egregias dotes per cupidinem inanis gloriæ describat; sed potius illum hæc omnia, tantum quia talia esse sentit, ex amore veritatis, et per insitam quamdam generositatem dissimulare non posse. Atque hunc candorem et antiquos mores ingenii supra vulgus positi rebitur æqua posteritas, etiamsi nunc in homine vivo lividi mortales tam sublime virtutis genus recusent admittere. Tanta est enim depravatio gentis humanæ, ut quemadmodum in cœtu corruptæ juventutis castum esse vel sobrium, ita fere apud omnes vitio vertatur ingenuum esse et veracem, multoque avidius falsa crimina, quam veræ laudes audiantur; idque potissimum, si quando viri egregii de se ipsis loqui velint; nam tunc maxime veritas superbiæ, dissimulatio vero et mendacium moderationi tribuuntur. Unde famosi in Balzacium libelli tam speciosam criminandi materiam habuere, ut quascumque alias, quantumlibet injustas vel ridiculas accusationes, capitali isti conjungerent, simul tamen omnes, tanquam hujus favore commendatas, imperitum vulgus admitteret; et certe hoc in loco calamitosum mihi videtur, tam multos, ex iis qui se aliquos putant, vulgi appellatione comprehendi.

Digitized by Google

MÊME LETTRE [1].

A M. *****.

(Version qui diffère tant soit peu du latin.)

JUGEMENT DE M. DESCARTES DE QUELQUES LETTRES DE BALZAC.

Quelque dessein que j'aie en lisant ces Lettres, soit que je les lise pour les examiner ou seulement pour me divertir, j'en retire toujours beaucoup de satisfaction; et bien loin d'y trouver rien qui soit digne d'être repris, parmi tant de belles choses que j'y vois, j'ai de la peine à juger quelles sont celles qui méritent le plus de louanges. La pureté de l'élocution y règne partout, comme fait la santé dans le corps, qui n'est jamais plus parfaite que lorsqu'elle se fait le moins sentir. La grace et la politesse y reluisent comme la beauté dans une femme parfaitement belle, laquelle ne consiste pas dans l'éclat de quelque partie en particulier, mais dans un accord et un tempérament si juste de toutes les parties ensemble, qu'il n'y en doit avoir aucune qui l'emporte par-dessus les autres, de peur que la proportion n'étant pas bien gardée dans le reste, le composé n'en soit moins parfait. Mais comme toutes les parties qui ont quelque avantage se reconnaissent facilement parmi les taches qu'on a coutume de remarquer dans les beautés communes, et même qu'il s'en trouve quelquefois parmi celles où nous remarquons des défauts qui sont dignes de tant de louanges, que par-là nous pouvons juger combien grand serait le mérite d'une beauté parfaite, s'il s'en rencontrait dans le monde; de même, quand je considère les écrits des autres, j'y trouve sou-

[1] Version de l'édition in-4° de 1666-67.

Digitized by Google

vent, à la vérité, plusieurs graces et ornemens dans le discours, mais qui ne sont point sans le mélange de quelque chose de vicieux; et parce que ces pièces, toutes défectueuses qu'elles sont, ne laissent pas de mériter quelque approbation, je connais par-là très clairement l'estime que je dois faire des Lettres de M. de Balzac, où les graces se voient dans toute leur pureté. Car s'il y en a de qui le discours flatte quelquefois l'oreille, parce que les termes en sont choisis, les mots bien arrangés et le style diffus, là aussi, le plus souvent, la bassesse des pensées, répandue dans un vaste discours, satisfait peu l'attention du lecteur qui ne trouve ordinairement que des paroles qui ne renferment que très peu de sens. Et si d'autres, au contraire, par des mots fort significatifs, accompagnés de la richesse et de la sublimité des pensées, sont capables de contenter les plus grands esprits, souvent aussi un style trop concis et obscur les lasse et les fatigue. Que si quelques autres, tenant le milieu entre ces deux extrémités, sans se soucier de la pompe et de l'abondance des paroles, se contentent de les faire servir selon leur vrai usage à exprimer simplement leurs pensées, ils sont si rudes et si austères que des oreilles un peu délicates ne les sauraient souffrir. Enfin s'il y en a qui, s'adonnant à des études plus faciles et plus enjouées, ne s'occupent qu'à la recherche de quelques bons mots et de quelques jeux de l'esprit, ceux-là, pour l'ordinaire, font consister mal-à-propos la politesse du discours, ou dans la feinte majesté de quelques termes abolis, ou dans l'usage fréquent de quelques mots étrangers, ou dans la douceur de quelques nouvelles façons de parler, ou enfin dans des équivoques ridicules, des fictions poétiques, des argumentations sophistiques et des subtilités puériles; mais, pour dire la vérité, toutes ces gentillesses ou plutôt ces vains amusemens d'esprit ne sauraient davantage satisfaire des personnes un peu graves que les niaiseries d'un bouffon ou

Digitized by Google

les souplesses d'un bateleur. Mais, dans ces Epitres, ni l'étendue d'un discours très éloquent qui pourrait seul remplir suffisamment l'esprit des lecteurs, ne dissipe et n'étouffe point la force des argumens, ni la grandeur et la dignité des sentences qui pourrait aisément se soutenir par son propre poids, n'est point ravalée par l'indigence des paroles; mais au contraire on y voit des pensées très relevées et qui sont hors de la portée du vulgaire, fort nettement exprimées par des termes qui sont toujours dans la bouche des hommes et que l'usage a corrigés. Et, de cette heureuse alliance des choses avec le discours, il en résulte des graces si faciles et si naturelles, qu'elles ne sont pas moins différentes de ces beautés trompeuses et contrefaites dont le peuple a coutume de se laisser charmer, que le teint et le coloris d'une belle et jeune fille est différent du fard et du vermillon d'une vieille qui fait l'amour. Ce que j'ai dit jusques ici ne regarde que l'élocution, qui est presque tout ce qu'on a coutume de considérer dans ce genre d'écrire : mais ces lettres contiennent quelque chose de plus relevé que ce qui s'écrit ordinairement à des amis; et d'autant que les argumens dont elles traitent souvent ne sont pas moindres que ceux de ces harangues que ces anciens orateurs déclamaient autrefois devant le peuple, je me trouve obligé de dire ici quelque chose de ce rare et excellent art de persuader, qui est le comble et la perfection de l'éloquence. Cet art, comme toutes les autres choses, a eu dans tous les temps ses vices aussi bien que ses vertus. Car dans les premiers siècles où les hommes n'étaient pas encore civilisés, où l'avarice et l'ambition n'avaient encore excité aucune dissension dans le monde, et où la langue, sans aucune contrainte, suivait les affections et les sentimens d'un esprit sincère et véritable, il y a eu, à la vérité, dans les grands hommes, une certaine force d'éloquence qui avait quelque chose de divin, laquelle, provenant de l'abondance du bon

Digitized by Google

sens et du zèle de la vérité, a retiré des bois les hommes à demi sauvages, leur a imposé des lois, leur a fait bâtir des villes, et qui n'a pas eu plus tôt la puissance de persuader, qu'elle a eu celle de régner. Mais peu de temps après, les disputes du barreau et l'usage fréquent des harangues l'ont corrompue chez les Grecs et chez les Romains pour l'avoir trop exercée; car de la bouche des sages elle est passée dans celle des hommes du commun, qui, désespérant de se pouvoir rendre maîtres de l'esprit de leurs auditeurs en n'employant point d'autres armes que celles de la vérité, ont eu recours aux sophismes et aux vaines subtilités du discours; et bien qu'ils surprissent assez souvent l'esprit des personnes simples et peu prudentes, et que par ce moyen ils s'en rendissent les maîtres, ils n'ont pas eu néanmoins plus de raison de disputer de la gloire de l'éloquence avec ces premiers orateurs, que des traîtres en pourraient avoir de contester de la véritable générosité avec des soldats fidèles et aguerris: et quoiqu'ils employassent quelquefois leurs fausses raisons pour la défense de la vérité; néanmoins parce qu'ils faisaient consister la principale gloire de leur art à défendre de mauvaises causes, je les trouve avoir été en cela très misérables de n'avoir pu passer pour bons orateurs sans paraître de méchans hommes. Mais pour M. de Balzac, il explique avec tant de force tout ce qu'il entreprend de traiter, et l'enrichit de si grands exemples, qu'il y a lieu de s'étonner que l'exacte observation de toutes les règles de l'art n'ait point affaibli la véhémence de son style, ni retenu l'impétuosité de son naturel, et que parmi l'ornement et l'élégance de notre âge il ait pu conserver la force et la majesté de l'éloquence des premiers siècles. Car il n'abuse point, comme font la plupart, de la simplicité de ses lecteurs; et quoique les raisons qu'il emploie soient si plausibles qu'elles gagnent facilement l'esprit du peuple, elles sont, avec cela, si solides et si véritables, que plus une per-

Digitized by Google

sonne a d'esprit, et plus infailliblement il en est convaincu, principalement lorsqu'il n'a dessein de prouver aux autres que ce qu'il s'est auparavant persuadé à lui-même. Car, bien qu'il n'ignore pas qu'il est quelquefois permis d'appuyer de bonnes raisons les propositions les plus paradoxes, et d'éviter avec adresse les vérités un peu périlleuses, on aperçoit néanmoins dans ses écrits une certaine liberté généreuse qui fait assez voir qu'il n'y a rien qui lui soit plus insupportable que de mentir. De là vient que, si quelquefois son discours le porte à décrire les vices des grands, la crainte et la flatterie ne lui font rien dissimuler; et si au contraire l'occasion se présente de parler de leurs vertus, il ne les couvre point par une malice affectée, et dit partout la vérité. Que si quelquefois il est obligé de parler de lui-même, il en parle avec la même liberté; car ni la crainte du mépris ne l'empêche point de découvrir aux autres les faiblesses et les maladies de son corps, ni la malice de ses envieux ne lui fait point dissimuler les avantages de son esprit. Ce que je sais pouvoir être d'abord interprété par plusieurs en mauvaise part: car les vices sont si ordinaires en ce siècle, et les vertus si rares, que dès-lors qu'un même effet peut dépendre d'une bonne ou d'une mauvaise cause, les hommes ne manquent jamais de le rapporter à celle qui est mauvaise, et d'en juger par ce qui arrive le plus souvent. Mais qui voudra prendre garde que M. de Balzac déclare librement dans ses écrits les vices et les vertus des autres aussi bien que les siens, ne pourra jamais se persuader qu'il y ait dans un même homme des mœurs si différentes que de découvrir, tantôt par une liberté malicieuse, les fautes d'autrui, et tantôt de publier leurs belles actions par une honteuse flatterie, ou de parler de ses propres infirmités par une bassesse d'esprit, et de décrire les avantages et les prérogatives de son ame par le désir d'une vaine gloire, mais il croira bien plutôt qu'il ne parle comme il fait de tou-

Digitized by Google

tes ces choses, que par l'amour qu'il porte à la vérité, et par une générosité qui lui est naturelle. Et la postérité lui faisant justice et voyant en lui des mœurs toutes conformes à celles de ces grands hommes de l'antiquité, admirera la candeur et l'ingénuité de cet esprit élevé au-dessus du commun, quoique les hommes, jaloux maintenant de sa gloire, ne veuillent pas reconnaître une vertu si sublime. Car la dépravation du genre humain est aujourd'hui si grande, que comme dans une troupe de jeunes gens débauchés on aurait honte de paraître chaste et tempérant, de même aussi la plupart du monde se moque aujourd'hui d'une personne qui fait profession d'être sincère et véritable; et l'on prend bien plus de plaisir à entendre de fausses accusations que de véritables louanges, principalement quand les personnes de mérite parlent un peu avantageusement d'eux-mêmes : car c'est pour lors que la vérité passe pour orgueil, et la dissimulation ou le mensonge pour modération. Et c'est de là que tant de libelles diffamatoires, qu'on a faits contre lui, ont pris le spécieux prétexte et la matière de toutes leurs accusations; cette calomnie a autorisé toutes les autres et leur a donné cours pour injustes et ridicules qu'elles aient été, et a fait qu'elles ont toutes trouvé quelque créance dans l'esprit du vulgaire : mais, à dire le vrai, ce qui est ici déplorable c'est que sous ce mot de vulgaire, la plupart de ceux-là se trouvent compris qui s'imaginent être quelque chose et qui s'estiment plus que les autres [1].

[1] Nous omettons :
Lettre XXXII du second volume de l'édition in-12, à M. de Balzac.
Descartes lui raconte sa manière de vivre à Amsterdam.
Lettre XXXIII du second volume de l'édition in-12, au même.
Il l'engage à venir se retirer à Amsterdam.

Digitized by Google

LETTRE XL[1].

A M. *****.

MONSIEUR,

J'avoue qu'il y a un grand défaut dans l'écrit que vous avez vu[2], ainsi que vous le remarquez, et que je n'y ai pas assez étendu les raisons par lesquelles je pense prouver qu'il n'y a rien au monde qui soit de soi plus évident et plus certain que l'existence de Dieu et de l'ame humaine, pour les rendre faciles à tout le monde; mais je n'ai osé tâcher de le faire, d'autant qu'il m'eût fallu expliquer bien au long les plus fortes raisons des sceptiques, pour faire voir qu'il n'y a aucune chose matérielle de l'existence de laquelle on soit assuré, et par même moyen accoutumer le lecteur à détacher sa pensée des choses sensibles, puis montrer que celui qui doute ainsi de tout ce qui est matériel, ne peut aucunement pour cela douter de sa propre existence: d'où il suit que celui-là, c'est-à-dire l'ame, est un être ou une substance qui n'est point du tout corporelle; et que sa nature n'est que de penser, et aussi qu'elle est la première chose qu'on puisse connaître certainement. Même en s'arrêtant assez long-temps sur cette méditation, on acquiert peu à peu une connaissance très claire, et si j'ose ainsi parler, intuitive, de la nature intellectuelle en général : l'idée de laquelle étant considérée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu; et limitée, est celle d'un ange, ou d'une ame humaine: or il n'est pas

[1] Trente-quatrième du second volume de l'édition in-12.
[2] Le Discours de la Méthode.

Digitized by Google

possible de bien entendre ce que j'ai dit après de l'existence de Dieu, si ce n'est qu'on commence par-là, ainsi que j'ai assez donné à entendre [1]. Mais j'ai eu peur que cette entrée, qui eût semblé d'abord vouloir introduire l'opinion des sceptiques, ne troublât les plus faibles esprits, principalement à cause que j'écrivais en langue vulgaire; de façon que je n'en ai pas même osé mettre le peu qui est [2], qu'après avoir usé de préface; et pour vous, Monsieur, et vos semblables, qui sont des plus intelligens, j'ai espéré que s'ils prennent la peine non pas seulement de lire mais aussi de méditer par ordre les mêmes choses que j'ai dit avoir méditées, en s'arrêtant assez long-temps sur chaque point pour voir si j'ai failli ou non, ils en tireront les mêmes conclusions que j'ai fait: je serai bien aise, au premier loisir que j'aurai; de faire un effort pour tâcher d'éclaircir davantage cette matière, et d'avoir eu en cela quelque occasion de vous témoigner que je suis, etc. [3].

[1] Voyez Méthode, quatrième partie, n° 4.
[2] Voyez *ibid.*, n° 1.
[3] Nous omettons :
Lettre XXXV du second volume de l'édition in-12.
Envoi de deux exemplaires du Discours de la Méthode, l'un pour le roi, l'autre pour le cardinal de Richelieu.

Digitized by Google

LETTRE XLI [1].

A UN RÉVÉREND PÈRE DE L'ORATOIRE, DOCTEUR DE SORBONNE.

MONSIEUR ET RÉVÉREND PÈRE,

J'ai assez éprouvé combien vous favorisiez le désir que j'ai de faire quelque progrès en la recherche de la vérité; et le témoignage que vous m'en rendez encore par lettres m'oblige extrêmement. Je suis aussi très obligé au R. P. de La Barde pour avoir pris la peine de lire mes pensées de métaphysique, et m'avoir fait la faveur de les défendre contre ceux qui m'accusaient de mettre tout en doute : il a très parfaitement pris mon intention; et si j'avais plusieurs protecteurs tels que vous et lui, je ne douterais point que mon parti ne se rendît bientôt le plus fort: mais quoique je n'en aie que fort peu, je ne laisse pas d'avoir beaucoup de satisfaction de ce que ce sont les plus grands hommes et les meilleurs esprits qui goûtent et favorisent le plus mes opinions. Je me laisse aisément persuader que si le R. P. G. [2] eût vécu, il en aurait été des principaux; et bien qu'il n'y ait pas long-temps que M. Arnauld soit docteur, je ne laisse pas d'estimer plus son jugement que celui d'une moitié des anciens. Mon espérance n'a point été d'obtenir leur approbation en corps: j'ai trop bien su et prédit il y a long-temps [3] que mes pensées ne seraient pas au goût de la multitude; et qu'où la

[1] Trente-sixième du second volume de l'édition in-12.
[2] « Goudran. » (*Note de l'exemplaire de l'Institut.*)
[3] Dans une lettre au P. Divet.

Digitized by Google

pluralité des voix aurait lieu, elles seraient aisément condamnées. Je n'ai pas aussi désiré celle des particuliers, à cause que je serais marri qu'ils fissent rien à mon sujet qui pût être désagréable à leurs confrères, et aussi qu'elle s'obtient si facilement pour les autres livres, que j'ai cru que la cause pour laquelle on pourrait juger que je ne l'ai pas, ne me serait point désavantageuse; mais cela ne m'a pas empêché d'offrir mes Méditations à votre Faculté, afin de les faire d'autant mieux examiner; et que si ceux d'un corps si célèbre ne trouvaient point de justes raisons pour les reprendre, cela me pût assurer des vérités qu'elles contiennent.

Pour ce qui est du principe par lequel il me semble connaître que l'idée que j'ai d'une chose *non redditur a me inadæquata per abstractionem intellectus*, je ne le tire que de ma propre pensée : car étant assuré que je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi que par l'entremise des idées que j'en ai en moi, je me garde bien de rapporter mes jugemens immédiatement aux choses, et de leur rien attribuer de positif que je ne l'aperçoive auparavant en leurs idées; mais je crois aussi que tout ce qui se trouve en ces idées, est nécessairement dans les choses : ainsi pour savoir si mon idée n'est point rendue non complète ou *inadæquata* par quelque abstraction de mon esprit, j'examine seulement si je ne l'ai point tirée, non de quelque sujet plus complet, mais de quelque autre idée plus complète et plus parfaite que j'aie en moi, et si je ne l'en ai point tirée *per abstractionem intellectus*, c'est-à-dire en détournant ma pensée d'une partie de ce qui est compris en cette idée complète, pour l'appliquer d'autant mieux et me rendre d'autant plus attentif à l'autre partie; comme lorsque je considère une figure sans penser à la substance ni à la quantité dont elle est figure, je fais une abstraction d'esprit que je puis aisément reconnaître par après, en examinant si je n'ai point

Digitized by Google

tiré cette idée que j'ai de la figure, de quelque autre que j'ai eue auparavant, et à qui elle est tellement jointe, que bien qu'on puisse penser à l'une sans avoir aucune attention à l'autre, on ne puisse toutefois la nier de cette autre, lorsqu'on pense à toutes les deux : car je vois clairement que l'idée de la figure est ainsi jointe à l'idée de l'extension et de la substance, vu qu'il est impossible que je conçoive une figure en niant qu'elle ait aucune extension, et en niant qu'elle soit l'extension d'une substance; mais l'idée d'une substance étendue et figurée est complète, à cause que je la puis concevoir toute seule, et nier d'elle toutes les autres choses dont j'ai des idées. Or il est, ce me semble, fort clair que l'idée que j'ai d'une substance qui pense est complète en cette façon [1], et que je n'ai aucune autre idée, en mon esprit, qui la précède, et qui lui soit tellement jointe que je ne les puisse bien concevoir en les niant l'une de l'autre; car il ne peut y en avoir de telle en moi que je ne la connaisse. Et enfin ce ne sont que les modes seuls dont les idées sont rendues non complètes par l'abstraction de notre esprit, lorsque nous les considérons sans la chose dont ils sont modes; car pour les substances, elles ne peuvent n'être pas complètes; et même il est impossible de concevoir aucune de ces qualités qu'on nomme réelles, que, par cela seul qu'on les nomme réelles, on ne les conçoive comme complètes, ce qui fait aussi qu'on avoue qu'elles peuvent être séparées de la substance, sinon naturellement, au moins surnaturellement, ce qui suffit. On dira peut-être que la difficulté demeure encore, à cause que, bien que je conçoive l'ame et le corps comme deux substances qui peuvent être l'une sans l'autre, je ne suis pas toutefois assuré qu'elles soient telles que je les crois. Mais il en faut revenir à la règle ci-devant posée,

[1] Voyez, pour le développement de cette pensée, Réponses aux quatrièmes Objections, n° 8-26; Réponses aux cinquièmes Objections, n° 27, et Réponses aux sixièmes Objections, n° 15.

Digitized by Google

à savoir que nous ne pouvons avoir aucune connaissance des choses que par les idées que nous en concevons, et que par conséquent nous n'en devons juger que suivant ces idées, et même penser que tout ce qui répugne à ces idées est absolument impossible et implique contradiction. Ainsi nous n'avons aucune autre raison pour assurer qu'il n'y a point de montagne sans vallée, sinon que nous voyons que leurs idées ne peuvent être complètes quand nous les considérons l'une sans l'autre, bien que nous puissions par abstraction avoir l'idée d'une montagne ou d'un lieu par lequel on monte de bas en haut, sans considérer qu'on peut aussi descendre par le même de haut en bas; ainsi nous pouvons dire qu'il implique contradiction, qu'il y ait des atomes, ou des parties de matière qui aient de l'extension, et toutefois qui soient indivisibles, à cause qu'on ne peut avoir l'idée d'aucune extension sans avoir aussi celle de sa moitié, ou de son tiers, ni par conséquent sans la concevoir comme divisible en deux ou trois: car de cela seul que je considère les deux moitiés d'une partie de matière, tant petite qu'elle puisse être, comme deux substances complètes, et *quarum ideæ non redduntur mihi inadæquatæ per abstractionem intellectus*, je conclus certainement qu'elles sont réellement divisibles; et si l'on me disait que nonobstant que je les puisse concevoir l'une sans l'autre, je ne sais pas pour cela si Dieu ne les a point unies ou jointes l'une à l'autre d'un lien si étroit qu'elles soient entièrement inséparables, et ainsi que je n'ai pas raison de l'assurer, je répondrais que de quelque lien qu'il puisse les avoir jointes, je suis assuré qu'il les peut séparer, et ainsi absolument parlant qu'elles peuvent être séparées, puisqu'il m'a donné la faculté de les concevoir comme séparées: et je dis tout de même de l'esprit et du corps, et généralement de toutes les choses dont nous avons des idées diverses et complètes; mais je ne nie pas pour cela qu'il ne puisse y avoir dans l'ame ou dans le

corps plusieurs choses dont je n'ai aucunes idées; je nie seulement qu'il y ait rien qui répugne aux idées que j'en ai, car autrement Dieu serait trompeur, et nous n'aurions aucune règle pour nous assurer de la vérité.

La raison pour laquelle je crois que l'ame pense toujours est la même qui me fait croire que la lumière luit toujours, bien qu'il n'y a point d'yeux qui la regardent; que la chaleur est toujours chaude, bien qu'on ne s'y chauffe point; que le corps ou la substance étendue a toujours de l'extension, et généralement que ce qui constitue la nature d'une chose y est toujours pendant qu'elle existe : en sorte qu'il me serait bien plus aisé de croire que l'ame cesserait d'être, quand on dit qu'elle cesse de penser, que non pas de concevoir qu'elle soit sans pensée. Et je ne vois ici aucune difficulté, qu'à cause qu'on juge superflu de croire qu'elle pense, lorsqu'il ne nous en reste aucun souvenir par après; mais si on considère que nous avons toutes les nuits mille pensées, et même qu'en veillant nous en avons eu mille depuis une heure, dont il ne nous reste aucune trace, et dont nous ne voyons pas mieux l'utilité que de celles que nous pouvons avoir eues avant que de naître, on aura bien moins de peine à se le persuader qu'à juger qu'une substance dont la nature est de penser puisse exister et toutefois ne penser point. Je ne vois aussi aucune difficulté à entendre que les facultés d'imaginer et de sentir appartiennent à l'ame à cause que ce sont des espèces de pensées; et néanmoins elles n'appartiennent à l'ame qu'en tant qu'elle est jointe au corps, à cause que ce sont des espèces de pensées sans lesquelles on peut concevoir l'ame toute pure. Pour ce qui est des animaux, nous connaissons bien en eux des mouvemens semblables à ceux qui suivent de nos imaginations ou sentimens, mais non pas pour cela des imaginations ou sentimens; et au contraire ces mêmes mouvemens se pouvant faire sans imagination, nous avons raison de croire que

Digitized by Google

c'est ainsi qu'ils se font en eux, ainsi que j'espère faire voir clairement en décrivant par le menu toute l'architecture de leur corps et les causes de leurs mouvemens. Mais je crains que je ne vous aie déjà ennuyé par la longueur de cette lettre; je me tiendrai très heureux si vous me continuez l'honneur de votre bienveillance et la faveur de votre protection, comme à celui qui est, etc.

LETTRE XLII [1].

A M. DE ZUITLICHEM.

MONSIEUR,

Encore que je me sois retiré assez loin hors du monde, la triste nouvelle de votre affliction n'a pas laissé de parvenir jusques à moi. Si je vous mesurais au pied des ames vulgaires, la tristesse que vous avez témoignée dès le commencement de la maladie de feu madame de Zuitlichem me ferait craindre que son décès ne vous fût du tout insupportable: mais ne doutant point que vous ne vous gouverniez entièrement selon la raison, je me persuade qu'il vous est beaucoup plus aisé de vous consoler et de reprendre votre tranquillité d'esprit accoutumée, maintenant qu'il n'y a plus du tout de remède, que lorsque vous aviez encore occasion de craindre et d'espérer. Car il est certain que l'espérance étant du tout ôtée, le désir cesse ou du moins se relâche et perd sa force; et quand on n'a que peu ou point de désir de ravoir ce qu'on a perdu, le regret n'en peut être fort sensible. Il est vrai que les esprits faibles ne goûtent point du tout cette raison, et que, sans savoir eux-mêmes ce qu'ils s'imaginent,

[1] Trente-septième du second volume de l'édition in-12.

Digitized by Google

ils s'imaginent que tout ce qui a autrefois été peut encore être, et que Dieu est comme obligé de faire pour l'amour d'eux tout ce qu'ils veulent; mais une ame forte et généreuse comme la vôtre, sachant la condition de notre nature, se soumet toujours à la nécessité de sa loi, et bien que ce ne soit pas sans quelque peine. J'estime si fort l'amitié, que je crois que tout ce que l'on souffre à son occasion est agréable; en sorte que ceux même qui vont à la mort pour le bien des personnes qu'ils affectionnent, me semblent heureux jusques au dernier moment de leur vie : et quoique j'appréhendasse pour votre santé pendant que vous perdiez le manger et le repos pour servir vous-même votre malade, j'eusse pensé commettre un sacrilége si j'eusse tâché à vous divertir d'un office si pieux et si doux. Mais maintenant que votre deuil ne lui pouvant plus être utile ne saurait aussi être si juste qu'auparavant, ni par conséquent accompagné de cette joie et satisfaction intérieure qui suit les actions vertueuses et fait que les sages se trouvent heureux en toutes les rencontres de la fortune; si je pensais que votre raison ne le pût vaincre, j'irais importunément vous trouver et tâcherais par tous moyens à vous divertir, à cause que je ne sache point d'autre remède pour un tel mal. Je ne mets pas ici en ligne de compte la perte que vous avez faite en tant qu'elle vous regarde, et que vous êtes privé d'une compagnie que vous chérissiez extrêmement; car il me semble que les maux qui nous touchent nous-mêmes ne sont point comparables à ceux qui touchent nos amis, et qu'au lieu que c'est une vertu d'avoir pitié des moindres afflictions qu'ont les autres c'est une espèce de lâcheté de s'affliger pour aucune des disgraces que la fortune nous peut envoyer: outre que vous avez tant de proches qui vous chérissent que vous ne sauriez pour cela rien trouver à dire en votre famille; et que quand vous n'auriez que madame de V. pour sœur, je crois qu'elle seule est suffisante pour vous

Digitized by Google

délivrer de la solitude et des soins d'un ménage qu'un autre que vous pourrait craindre après avoir perdu sa compagnie. Je vous supplie d'excuser la liberté que je prends de mettre ici mes sentimens en philosophe, au même moment que je viens de recevoir un paquet de votre part par M. G.[1] où je ne comprends point le procédé du P. M.[2]; car il ne m'envoie encore aucun privilége et semble vouloir m'obliger, en faisant tout le contraire de ce dont je le prie. Je suis, etc.

LETTRE XLIII[3].

A M. ***.

MONSIEUR,

Je viens d'apprendre la triste nouvelle de votre affliction, et, bien que je ne me promette pas de rien mettre en cette lettre qui ait grande force pour adoucir votre douleur, je ne puis toutefois m'abstenir d'y tâcher pour vous témoigner au moins que j'y participe. Je ne suis pas de ceux qui estiment que les larmes et la tristesse n'appartiennent qu'aux femmes, et que pour paraître homme de cœur on se doive contraindre à montrer toujours un visage tranquille; j'ai senti depuis peu la perte de deux personnes qui m'étaient très proches, et j'ai éprouvé que ceux qui me voulaient défendre la tristesse l'irritaient, au lieu que j'étais soulagé par la complaisance de ceux que je voyais touchés de mon déplaisir. Ainsi je m'assure que vous me souffrirez mieux si je ne m'oppose point à

[1] « Golius. » (*Note de l'exemplaire de l'Institut.*)
[2] « Mersenne. » (*Ibid.*)
[3] Trente-huitième du second volume de l'édition in-12.

Digitized by Google

vos larmes, que si j'entreprenais de vous détourner d'un ressentiment que je crois juste : mais il doit néanmoins y avoir quelque mesure; et comme ce serait être barbare que de ne se point affliger du tout, lorsqu'on en a du sujet, aussi serait-ce être trop lâche de s'abandonner entièrement au déplaisir, et ce serait faire fort mal son compte que de ne tâcher pas de tout son pouvoir à se délivrer d'une passion si incommode. La profession des armes, en laquelle vous êtes nourri, accoutume les hommes à voir mourir inopinément leurs meilleurs amis, et il n'y a rien au monde de si fâcheux que l'accoutumance ne le rende supportable. Il y a, ce me semble, beaucoup de rapport entre la perte d'une main et d'un frère; vous avez ci-devant souffert la première sans que j'aie jamais remarqué que vous en fussiez affligé, pourquoi le seriez vous davantage de la seconde? Si c'est pour votre propre intérêt, il est certain que vous la pouvez mieux réparer que l'autre, en ce que l'acquisition d'un fidèle ami peut autant valoir que l'amitié d'un bon frère; et si c'est pour l'intérêt de celui que vous regrettez, comme sans doute votre générosité ne vous permet pas d'être touché d'autre chose, vous savez qu'il n'y a aucune raison ni religion qui fasse craindre du mal après cette vie à ceux qui ont vécu en gens d'honneur, mais qu'au contraire l'une et l'autre leur promet des joies et des récompenses. Enfin, Monsieur, toutes nos afflictions, quelles qu'elles soient, ne dépendent que fort peu des raisons auxquelles nous les attribuons, mais seulement de l'émotion et du trouble intérieurs que la nature excite en nous-mêmes; car lorsque cette émotion est apaisée, encore que toutes les raisons que nous avions auparavant demeurent les mêmes, nous ne nous sentons plus affligés. Or je ne veux point vous conseiller d'employer toutes les forces de votre résolution et constance pour arrêter tout d'un coup l'agitation intérieure que vous sentez, ce serait peut-être un remède plus fâcheux

Digitized by Google

que la maladie; mais je ne vous conseille pas aussi d'attendre que le temps seul vous guérisse, et beaucoup moins d'entretenir et prolonger votre mal par vos pensées : je vous prie seulement de tâcher peu à peu de l'adoucir en ne regardant ce qui vous est arrivé que du biais qui vous le peut faire paraître le plus supportable, et en vous divertissant le plus que vous pourrez par d'autres occupations. Je sais bien que je ne vous apprends ici rien de nouveau; mais on ne doit pas mépriser les bons remèdes pour être vulgaires, et, m'étant servi de cettui-ci avec fruit, j'ai cru être obligé de vous l'écrire, car je suis, etc.

LETTRE XLIV[1].

A M. ***.

MONSIEUR,

Je sais que vous avez tant d'occupations qui valent mieux que de vous arrêter à lire des complimens d'un homme qui ne fréquente ici que des paysans, que je n'ose m'ingérer de vous écrire que lorsque j'ai quelque occasion de vous importuner. Celle qui se présente maintenant est pour vous donner sujet d'exercer votre charité en la personne d'un pauvre paysan de mon voisinage qui a eu le malheur d'en tuer un autre. Ses parens ont dessein d'avoir recours à la clémence de Son Altesse, afin de tâcher d'obtenir sa grace, et ils ont désiré aussi que je vous en écrivisse pour vous supplier de vouloir seconder leur requête d'un mot favorable en cas que l'occasion s'en présente. Pour moi, qui ne recherche rien tant que la sécurité

[1] Trente-neuvième du second volume de l'édition in-12.

Digitized by Google

et le repos, je suis bien aise d'être en un pays où les crimes soient châtiés avec rigueur, pour ce que l'impunité des méchans leur donne trop de licence : mais pour ce que tous les mouvemens de nos passions n'étant pas toujours en notre pouvoir, il arrive quelquefois que les meilleurs hommes commettent de très grandes fautes; pour cela l'usage des graces est plus utile que celui des lois, à cause qu'il vaut mieux qu'un homme de bien soit sauvé, que non pas que mille méchans soient punis : aussi est-ce l'action la plus glorieuse et la plus auguste que puissent faire les princes que de pardonner. Le paysan pour qui je vous prie est ici en réputation de n'être nullement querelleur et de n'avoir jamais fait de déplaisir à personne avant ce malheur. Tout ce qu'on peut dire le plus à son désavantage, est que sa mère était mariée avec celui qui est mort ; mais si on ajoute qu'elle en était aussi fort outrageusement battue, et l'avait été pendant plusieurs années qu'elle avait tenu ménage avec lui, jusqu'à ce qu'enfin elle s'en était séparée, et ainsi ne le considérait plus comme son mari, mais comme son persécuteur et son ennemi, lequel même, pour se venger de cette séparation, là menaçait d'ôter la vie à quelqu'un de ses enfans (l'un desquels est cettui-ci), on trouvera que cela même sert beaucoup à l'excuser. Et, comme vous savez que j'ai coutume de philosopher sur tout ce qui se présente, je vous dirai que j'ai voulu rechercher la cause qui a pu porter ce pauvre homme à faire une action de laquelle son humeur paraissait fort éloignée, et j'ai su qu'au temps que ce malheur lui est arrivé il avait une extrême affliction à cause de la maladie d'un sien enfant dont il attendait la mort à chaque moment, et que, pendant qu'il était auprès de lui, on le vint appeler pour secourir son beau-frère qui était attaqué par leur commun ennemi. Ce qui fait que je ne trouve nullement étrange de ce qu'il ne fut pas maître de soi-même en telle rencontre : car lorsqu'on a quelque

Digitized by Google

grande affliction, et qu'on est mis au désespoir par la tristesse, il est certain qu'on se laisse bien plus emporter à la colère s'il en survient alors quelque sujet, qu'on ne ferait en un autre temps. Et ce sont ordinairement les meilleurs hommes qui, voyant d'un côté la mort d'un fils et de l'autre le péril d'un frère, en sont le plus violemment émus. C'est pourquoi les fautes ainsi commises sans aucune malice préméditée, sont, ce me semble, les plus excusables; aussi lui fut-il pardonné par tous les principaux parens du mort, au jour même qu'ils étaient assemblés pour le mettre en terre. Et de plus les juges d'ici l'ont absous, mais par une faveur trop précipitée; laquelle ayant obligé le fiscal à se porter appelant de leur sentence, il n'ose pas se présenter derechef devant la justice, laquelle doit suivre la rigueur des lois sans avoir égard aux personnes, mais il supplie que l'innocence de sa vie passée lui puisse faire obtenir grace de Son Altesse. Je sais bien qu'il est très utile de laisser quelquefois faire des exemples pour donner de la crainte aux méchans, mais il me semble que le sujet qui se présente n'y est pas propre : car, outre que le criminel étant absent, tout ce qu'on lui peut faire n'est que de l'empêcher de revenir dans le pays, et ainsi punir sa femme et ses enfans plus que lui, j'apprends qu'il y a quantité d'autres paysans en ces provinces qui ont commis des meurtres moins excusables et dont la vie est moins innocente, qui ne laissent pas d'y demeurer sans avoir aucun pardon de Son Altesse (et le mort était de ce nombre); ce qui me fait croire que si on commençait par mon voisin à faire un exemple, ceux qui sont plus accoutumés que lui à tirer le couteau diraient qu'il n'y a que les innocens et les idiots qui tombent entre les mains de la justice, et seraient confirmés par là en leur licence. Enfin, si vous contribuez quelque chose à faire que ce pauvre homme puisse revenir auprès de ses enfans, je puis dire que vous ferez une bonne

Digitized by Google

action et que ce sera une nouvelle obligation que vous aura, etc.[1].

LETTRE XLV[2].

A M. ***.

MONSIEUR,

Encore que le père Mersenne ait fait directement contre mes prières en disant mon nom, je ne saurais toutefois lui vouloir mal de ce que par son moyen j'ai l'honneur d'être connu d'une personne de votre mérite. Mais j'ai bien sujet de m'inscrire en faux contre un projet du privilége qu'il me mande vouloir tâcher d'impétrer pour moi; car il m'y introduit me louant moi-même et me qualifiant inventeur de plusieurs belles choses, et me fait dire que j'offre de donner au public d'autres traités que ceux qui sont déjà imprimés, ce qui est contraire à ce que j'ai écrit, tant au commencement de la 77e page du discours qui sert de préface[3], qu'ailleurs. Mais je m'assure qu'il vous fera voir ce que je lui mande, puisque j'apprends, par celle que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire, que c'est vous qui m'avez obligé de lui suggérer quelques-unes des objections auxquelles je lui fais réponse. Pour le traité de physique dont vous me faites la faveur de me demander la publication, je n'aurais pas été

[1] Nous omettons :
Lettre XL du second volume de l'édition in-12.
Réponse à des objections sur quelques points de physique contenus dans les Principes.
[2] Quarante-unième du second volume de l'édition in-12.
[3] Voyez Méthode, sixième partie, n° 12.

Digitized by Google

si imprudent que d'en parler en la façon que j'ai fait, si je n'avais envie de le mettre au jour en cas que le monde le désire et que j'y trouve mon compte et mes sûretés. Mais je veux bien vous dire que tout le dessein de ce que je fais imprimer à cette fois, n'est que de lui préparer le chemin et sonder le gué. Je propose à cet effet une méthode générale, laquelle véritablement je n'enseigne pas, mais je tâche d'en donner des preuves par les trois traités suivans que je joins au discours où j'en parle, ayant pour le premier un sujet mêlé de philosophie et de mathématique; pour le second, un tout pur de philosophie; et pour le troisième, un tout pur de mathématique, dans lesquels je puis dire que je me suis abstenu de parler d'aucune chose (au moins de celles qui peuvent être connues par la force du raisonnement) pour ce que j'ai cru ne la pas savoir : en sorte qu'il me semble par-là donner occasion de juger que j'use d'une méthode par laquelle je pourrais expliquer aussi bien toute autre matière, en cas que j'eusse les expériences qui y seraient nécessaires, et le temps pour les considérer. Outre que, pour montrer que cette méthode s'étend à tout, j'ai inséré brièvement quelque chose de métaphysique, de physique et de médecine dans le premier discours; que si je puis faire avoir au monde cette opinion de ma méthode, je croirai alors n'avoir plus tant de sujet de craindre que les principes de ma physique soient mal reçus; et si je ne rencontrais que des juges aussi favorables que vous, je ne le craindrais pas dès maintenant.

1° Vous me demandez *in quo genere causæ Deus disposuit æternas veritates :* je vous réponds que c'est *in eodem genere causæ* qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire *ut efficiens et totalis causa*. Car il est certain qu'il est aussi bien auteur de l'essence comme de l'existence des créatures [1] : or cette essence n'est autre chose que ces vérités

[1] Pour la distinction de l'essence et de l'existence, voyez cinquièmes Objec-

éternelles, lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu comme les rayons du soleil; mais je sais que Dieu est auteur de toutes choses, et que ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est auteur. Je dis que je le sais et non pas que je le conçois ni que je le comprends : car on peut savoir que Dieu est infini et tout-puissant, encore que, notre ame étant finie, je ne le puisse comprendre ni concevoir ; de même que nous pouvons bien toucher avec les mains une montagne, mais non pas l'embrasser comme nous ferions un arbre ou quelque autre chose que ce soit qui n'excédât point la grandeur de nos bras[1] : car comprendre, c'est embrasser de la pensée ; mais pour savoir une chose il suffit de la toucher de la pensée. Vous demandez aussi qui a nécessité Dieu à créer ces vérités : et je dis qu'il a été aussi libre qu'il ne fût pas vrai que toutes lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde ; et il est certain que ces vérités ne sont pas plus nécessairement conjointes à son essence que les autres créatures[2]. Vous demandez ce que Dieu a fait pour les produire. Je dis que *ex hoc ipso quod illas ab æterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit*, ou bien (si vous n'attribuez le mot de *creavit* qu'à l'existence des choses) *illas disposuit et fecit*. Car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione*. 2° Pour la question *an Dei bonitati sit conveniens homines in æternum damnare*, cela est de théologie : c'est pourquoi absolument vous me permettrez, s'il vous plaît, de n'en rien dire, non pas que les raisons des libertins en ceci aient quelque force, car elles me semblent frivoles et ridicules ;

tions, n° 79-84; les Réponses aux cinquièmes Objections, n° 33; et le Recueil des Instances de Gassendi, n° 37.

[1] Voyez la même pensée et le même exemple dans les Réponses aux Instances de Gassendi, n° 12.

[2] Voyez la même opinion dans les Réponses aux sixièmes Objections, n° 13, et la note sur ce passage.

Digitized by Google

mais pour ce que je tiens que c'est faire tort aux vérités qui dépendent de la foi et qui ne peuvent être prouvées par démonstration naturelle, que de les vouloir affermir par des raisons humaines et probables seulement. 3° Pour ce qui touche la liberté de Dieu, je suis tout-à-fait de l'opinion que vous me mandez avoir été expliquée par le P. Gibieuf. Je n'avais point su qu'il eût fait imprimer quelque chose, mais je tâcherai de faire venir son traité de Paris à la première commodité, afin de le voir, et je suis grandement aise que mes opinions suivent les siennes, car cela m'assure au moins qu'elles ne sont pas si extravagantes qu'il n'y ait de très habiles hommes qui les soutiennent. Les 4e, 5e, 6e, 8e, 9e et dernier points de votre lettre sont tous de théologie, c'est pourquoi je m'en tairai s'il vous plaît. Pour le septième point touchant les marques qui s'impriment aux enfans par l'imagination de la mère, etc., j'avoue bien que c'est une chose digne d'être examinée, mais je ne m'y suis pas encore satisfait. Pour le dixième point où, ayant supposé que Dieu mène tout à sa perfection et que rien ne s'anéantit, vous demandez ensuite quelle est donc la perfection des bêtes brutes et que deviennent leurs ames après la mort, il n'est pas hors de mon sujet, et j'y réponds que Dieu mène tout à sa perfection, c'est-à-dire tout *collectivè*, non pas chaque chose en particulier; car cela même que les choses particulières périssent et que d'autres renaissent en leur place, c'est une des principales perfections de l'univers. Pour les ames et les autres formes et qualités, ne vous mettez pas en peine de ce qu'elles deviendront; je suis après à l'expliquer en mon Traité, et j'espère de le faire entendre si clairement que personne n'en pourra douter.

Pour ce que vous inférez que si la nature de l'homme n'est que de penser, il n'a donc point de volonté, je n'en vois pas la conséquence; car vouloir, entendre, imaginer, sentir, etc., ne sont que des diverses façons de penser qui

Digitized by Google

appartiennent toutes à l'ame. Vous rejetez ce que j'ai dit, qu'il suffit de bien juger pour bien faire [1] : et toutefois il me semble que la doctrine ordinaire de l'école est que *voluntas non fertur in malum, nisi quatenus ei sub aliqua ratione boni repræsentatur ab intellectu;* d'où vient ce mot, *Omnis peccans est ignorans;* ensorte que si jamais l'entendement ne représentait rien à la volonté comme bien, qui ne le fût, elle ne pourrait manquer en son élection. Mais il lui représente souvent diverses choses en même temps; d'où vient le mot *Video meliora proboque*, qui n'est que pour les esprits faibles dont j'ai parlé en la page 26 [2]. Et le bien faire dont je parle [3] ne se peut entendre en termes de théologie où il est parlé de la grâce, mais seulement de philosophie morale et naturelle où cette grâce n'est point considérée, en sorte qu'on ne me peut accuser pour cela de l'erreur des pélagiens; non plus que si je disais qu'il ne faut qu'avoir un bon sens pour être honnête homme, on ne m'objecterait pas qu'il faut aussi avoir le sexe qui nous distingue des femmes, pour ce que cela ne vient point alors à propos: tout de même en disant qu'il est vraisemblale (à savoir selon la raison humaine) que le monde a été créé tel qu'il devait être, je ne nie point pour cela qu'il ne soit certain par la foi qu'il est parfait. Enfin, pour ceux qui vous ont demandé de quelle religion j'étais; s'ils avaient pris garde que j'ai écrit en la page 29 [4] que je n'eusse pas cru me devoir contenter des opinions d'autrui un seul moment, si je ne me fusse proposé d'employer mon propre jugement à les examiner lorsqu'il serait temps, ils verraient qu'on ne peut inférer de mon discours que les infidèles doivent demeurer en la religion de leurs parens. Je ne trouve plus

[1] Voyez Méthode, troisième partie, n° 5.
[2] Voyez *ibid.*, n° 3.
[3] Voyez *ibid.*, n° 5.
[4] Voyez *ibid.*

Digitized by Google

rien en vos deux lettres qui ait besoin de réponse, sinon qu'il semble que vous craigniez que la publication de mon premier discours ne m'engage de parole à ne point faire voir ci-après ma physique ; de quoi toutefois il ne faut point avoir peur : car je n'y promets en aucun lieu de ne la point publier pendant ma vie, mais je dis que j'ai eu ci-devant dessein de la publier; que depuis, pour les raisons que j'allègue, je me suis proposé de ne le point faire pendant ma vie, et que maintenant je prends résolution de publier les traités contenus en ce volume : d'où tout de même l'on peut inférer que si les raisons qui m'empêchent de la publier étaient changées, je pourrais prendre une autre résolution sans pour cela être changeant; car *Sublata causa tollitur effectus.* Vous dites aussi qu'on peut attribuer à vanterie ce que je dis de ma physique, puisque je ne la donne pas : ce qui peut avoir lieu pour ceux qui ne me connaissent point, et qui n'auront vu que mon premier discours; mais pour ceux qui verront tout le livre, ou qui me connaissent, je ne crains pas qu'ils m'accusent de ce vice, non plus que de celui que vous me reprochez de mépriser les hommes à cause que je ne leur donne pas étourdiment ce que je ne sais pas encore s'ils veulent avoir : car enfin je n'ai parlé comme j'ai fait de ma physique, qu'afin de convier ceux qui la désireront à faire changer les causes qui m'empêchent de la publier. Derechef je vous prie de nous envoyer ou le privilége ou son refus le plus promptement qu'il sera possible; et plutôt en la façon la plus simple un jour devant, qu'en la meilleure le jour d'après. Je suis, etc.

Digitized by Google

LETTRE XLVI[1].

AU RÉVÉREND PÈRE MERSENNE.

Mon révérend père,

Cette proposition d'une nouvelle langue semble plus admirable à l'abord, que je ne la trouve en y regardant de près; car il n'y a que deux choses à apprendre en toutes les langues, à savoir la signification des mots et la grammaire. Pour la signification des mots, il n'y promet rien de particulier: car il dit en la quatrième proposition, *linguam illam interpretari ex dictionario;* qu'est-ce qu'un homme un peu versé aux langues peut faire sans lui en toutes les langues communes? Et je m'assure que vous donniez à M. Hardy un bon dictionnaire en chinois, ou en quelque autre langue que ce soit, et un livre écrit en la même langue, qu'il entreprendra d'en tirer le sens. Ce qui empêche que tout le monde ne le pourrait pas faire, c'est la difficulté de la grammaire, et je devine que c'est tout le secret de votre homme; mais ce n'est rien qui ne soit très aisé; car faisant une langue où il n'y ait qu'une façon de conjuguer, de décliner et de construire les mots, qu'il n'y en ait point de défectifs ni d'irréguliers, qui sont toutes choses venues de la corruption de l'usage; et même que l'inflexion des noms ou des verbes et la construction se fassent par affixes ou devant ou après les mots primitifs, lesquelles affixes soient toutes spécifiées dans le dictionnaire, ce ne sera pas merveille que les esprits vulgaires apprennent en moins de six heures à composer en cette langue avec l'aide

[1] Quarante-deuxième du second volume de l'édition in-12.

Digitized by Google

du dictionnaire, qui est le sujet de la première proposition. Pour la seconde, à savoir, *cognita hac lingua, cæteras omnes, ut ejus dialectos, cognoscere*, ce n'est que pour faire valoir la drogue; car il ne met point en combien de temps on les pourrait connaître, mais seulement qu'on les considérerait comme des dialectes de celle-ci: c'est-à-dire que n'y ayant point en celle-ci d'irrégularités de grammaire comme aux autres, il la prend pour leur primitive. Et de plus il est à noter qu'il peut, en son dictionnaire, pour les mots primitifs, se servir de ceux qui sont en usage en toutes les langues, comme de synonymes. Comme, par exemple, pour signifier l'*amour*, il prendra *aimer, amare*, φιλειν, etc. Et un Français, en ajoutant l'affixe, qui marque le nom substantif, à *aimer*, fera l'*amour;* un Grec ajoutera le même à φιλειν, et ainsi des autres. Ensuite de quoi la sixième proposition est fort aisée à entendre, *scripturam invenire*, etc.; car, mettant en son dictionnaire un seul chiffre qui se rapporte à *aimer, amare*, φιλειν, et tous les synonymes, le livre qui sera écrit avec ces caractères pourra être interprété par tous ceux qui auront ce dictionnaire. La cinquième proposition n'est aussi, ce semble, que pour louer sa marchandise; et sitôt que je vois seulement le mot d'*arcanum* en quelque proposition, je commence à en avoir mauvaise opinion; mais je crois qu'il ne veut dire autre chose, sinon que pour ce qu'il a fort philosophé sur les grammaires de toutes ces langues qu'il nomme, pour abréger la sienne, il pourrait plus facilement les enseigner que les maîtres ordinaires. Il reste la troisième proposition, qui m'est tout-à-fait un *arcanum:* car de dire qu'il expliquera les pensées des anciens par les mots desquels ils se sont servis, en prenant chaque mot pour la vraie définition de la chose, c'est proprement dire qu'il expliquera les pensées des anciens en prenant leurs paroles en autre sens qu'ils ne les ont jamais prises; ce qui répugne, mais il l'entend peut-être autrement. Or

Digitized by Google

cette pensée de réformer la grammaire, ou plutôt d'en faire une nouvelle qui se puisse apprendre en cinq ou six heures, et laquelle on puisse rendre commune pour toutes les langues, ne laisserait pas d'être une invention utile au public, si tous les hommes se voulaient accorder à la mettre en usage, sans deux inconvéniens que je prévois. Le premier est pour la mauvaise rencontre des lettres, qui feraient souvent des sons désagréables et insupportables à l'ouïe : car toute la différence des inflexions des mots ne s'est faite par l'usage que pour éviter ce défaut, et il est impossible que votre auteur ait pu remédier à cet inconvénient, faisant sa grammaire universelle pour toutes sortes de nations; car ce qui est facile et agréable à notre langue, est rude et insupportable aux Allemands, et ainsi des autres : si bien que tout ce qui se peut, c'est d'avoir évité cette mauvaise rencontre des syllabes en une ou deux langues; et ainsi la langue universelle ne serait que pour un pays: mais nous n'avons que faire d'apprendre une nouvelle langue pour parler seulement avec les Français. Le second inconvénient est pour la difficulté d'apprendre les mots de cette langue; car si, pour les mots primitifs, chacun se sert de sa langue, il est vrai qu'il n'aura pas tant de peine, mais il ne sera entendu aussi que par ceux de son pays, sinon par écrit, lorsque celui qui le voudra entendre prendra la peine de chercher tous les mots dans le dictionnaire, ce qui est trop ennuyeux pour espérer qu'il passe en usage. Que s'il veut qu'on apprenne des mots primitifs, communs pour toutes les langues, il ne trouvera jamais personne qui veuille prendre cette peine, et il serait plus aisé de faire que tous les hommes s'accordassent à apprendre la latine, ou quelque autre de celles qui sont en usage, que non pas celle-ci en laquelle il n'y a point encore de livres écrits, par le moyen desquels on se puisse exercer, ni d'hommes qui la sachent, avec qui l'on puisse acquérir l'usage de la parler. Toute l'utilité donc

Digitized by Google

que je vois qui peut réussir de cette invention, c'est pour l'écriture : à savoir, qu'il fît imprimer un gros dictionnaire en toutes les langues auxquelles il voudrait être entendu, et mît des caractères communs pour chaque mot primitif, qui répondissent au sens et non pas aux syllabes, comme un même caractère pour *aimer*, *amare* et φιλειν ; et ceux qui auraient ce dictionnaire, et sauraient sa grammaire, pourraient, en cherchant tous ces caractères l'un après l'autre, interpréter en leur langue ce qui serait écrit : mais cela ne serait bon que pour lire des mystères et des révélations ; car, pour d'autres choses, il faudrait n'avoir guère à faire pour prendre la peine de chercher tous les mots dans un dictionnaire, et ainsi je ne vois pas ceci de grand usage : mais peut-être que je me trompe ; seulement vous ai-je voulu écrire tout ce que je pouvais conjecturer sur ces six propositions que vous m'avez envoyées, afin que, lorsque vous aurez vu l'invention, vous puissiez dire si je l'aurai bien déchiffrée. Au reste je trouve qu'on pourrait ajouter à ceci une invention, tant pour composer les mots primitifs de cette langue, que pour leurs caractères ; en sorte qu'elle pourrait être enseignée en fort peu de temps, et ce par le moyen de l'ordre : c'est-à-dire établissant un ordre entre toutes les pensées qui peuvent entrer en l'esprit humain, de même qu'il y en a un naturellement établi entre les nombres ; et (comme on peut apprendre en un jour à nommer tous les nombres jusques à l'infini, et à les écrire en une langue inconnue, qui sont toutefois une infinité de mots différens) qu'on pût faire le même de tous les autres mots nécessaires pour exprimer toutes les autres choses qui tombent en l'esprit des hommes. Si cela était trouvé, je ne doute point que cette langue n'eût bientôt cours parmi le monde ; car il y a force gens qui emploieraient volontiers cinq ou six jours de temps pour se pouvoir faire entendre par tous les hommes. Mais je ne crois pas que votre auteur ait pensé à cela, tant

Digitized by Google

pour ce qu'il n'y a rien en toutes ses propositions qui le témoigne, que pour ce que l'invention de cette langue dépend de la vraie philosophie: car il est impossible autrement de dénombrer toutes les pensées des hommes, et de les mettre par ordre, ni seulement de les distinguer en sorte qu'elles soient claires et simples, qui est à mon avis le plus grand secret qu'on puisse avoir pour acquérir la bonne science; et si quelqu'un avait bien expliqué les idées simples qui sont en l'imagination des hommes, desquelles se compose tout ce qu'ils pensent, et que cela fût reçu par tout le monde, j'oserais espérer ensuite une langue universelle fort aisée à apprendre, à prononcer et à écrire, et; ce qui est le principal, qui aiderait au jugement, lui représentant si distinctement toutes choses qu'il lui serait presque impossible de se tromper, au lieu que, tout au rebours, les mots que nous avons n'ont quasi que des significations confuses, auxquelles l'esprit des hommes s'étant accoutumé de longue main, cela est cause qu'il n'entend presque rien parfaitement. Or je tiens que cette langue est possible, et qu'on peut trouver la science de qui elle dépend, par le moyen de laquelle les paysans pourraient mieux juger de la vérité des choses, que ne font maintenant les philosophes. Mais n'espérez pas de la voir jamais en usage, cela présuppose de grands changemens en l'ordre des choses; et il faudrait que tout le monde ne fût qu'un paradis terrestre, ce qui n'est bon à proposer que dans le pays des romans [1].

[1] Le reste de la lettre est consacré à des questions de musique et de physique.

Digitized by Google

LETTRE XLVII [1].

AU RÉVÉREND PÈRE MERSENNE.

MON RÉVÉREND PÈRE,

Je vous remercie de l'observation de la couronne qui a été faite par M. Gassendi. Pour le méchant livre, je ne vous prie plus de me l'envoyer; car je me suis maintenant proposé d'autres occupations, et je crois qu'il serait trop tard pour exécuter le dessein qui m'avait obligé de vous mander à l'autre voyage que si c'était un livre bien fait, et qu'il tombât entre mes mains, je tâcherais d'y faire sur-le-champ quelque réponse: c'est que je pensais qu'encore qu'il n'y eût que trente-cinq exemplaires de ce livre, toutefois s'il était bien fait, qu'on en ferait une seconde impression, et qu'il aurait grand cours entre les curieux, quelques défenses qui en pussent être faites. Or je m'étais imaginé un remède pour empêcher cela, qui me semblait plus fort que toutes les défenses de la justice; qui était, avant qu'il se fît une autre impression de ce livre en cachette, d'en faire faire une avec permission, et ajouter après chaque période, ou chaque chapitre, des raisons qui prouvassent tout le contraire des siennes, et qui en découvrissent les faussetés. Car je pensais que s'il se vendait ainsi tout entier publiquement avec sa réponse, on ne daignerait pas le vendre en cachette sans réponse, et ainsi que personne n'en apprendrait la fausse doctrine qui n'en fût désabusé au même temps; au lieu que les

[1] Quarante-troisième du second volume de l'édition in-12.

Digitized by Google

réponses séparées que l'on fait à de semblables livres sont d'ordinaire de peu de fruit, pour ce que chacun ne lisant que les livres qui plaisent à son humeur, ce ne sont pas les mêmes qui ont lu les mauvais livres qui s'amusent à examiner les réponses. Vous me direz, je m'assure, que c'est à savoir si j'eusse pu répondre aux raisons de cet auteur; à quoi je n'ai rien à dire, sinon que j'y eusse au moins fait tout mon possible, et qu'ayant plusieurs raisons qui me persuadent, et qui m'assurent le contraire de ce que vous m'avez mandé être en ce livre, j'osais espérer qu'elles le pourraient aussi persuader à quelques autres, et que la vérité expliquée par un esprit médiocre devait être plus forte que le mensonge, fût-il maintenu par les plus habiles gens qui fussent au monde.

Pour les vérités éternelles, je dis derechef que *sunt tantum veræ aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci, quasi independenter ab illo sint veræ.* Et si les hommes entendaient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourraient jamais dire sans blasphème que la vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en a, car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître; de sorte que *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera.* Il ne faut donc pas dire que *si Deus non esset, nihilominus istæ veritates essent veræ;* car l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d'où procèdent toutes les autres [1]. Mais ce qui fait qu'il est aisé en ceci de se méprendre, c'est que la plupart des hommes ne considèrent pas Dieu comme un être infini et incompréhensible, et qui est le seul auteur duquel toutes choses dépendent; mais ils s'arrêtent aux syllabes de son nom, et pensent que c'est assez le connaître,

[1] Voyez, pour la même pensée, lettre XLI; Réponses aux sixièmes Objections, alinéa n° 13, et la note relative à cet alinéa.

Digitized by Google

si on sait que *Dieu* veut dire le même que ce qui s'appelle *Deus* en latin, et qui est adoré par les hommes. Ceux qui n'ont point de plus hautes pensées que cela, peuvent aisément devenir athées; et pour ce qu'ils comprennent parfaitement les vérités mathématiques, et non pas celle de l'existence de Dieu, ce n'est pas merveille s'ils ne croient pas qu'elles en dépendent. Mais ils devraient juger au contraire que puisque Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain, et que la nécessité de ces vérités n'excède point notre connaissance, qu'elles sont quelque chose de moindre, et de sujet à cette puissance incompréhensible. Ce que vous dites de la production du *Verbe* ne répugne point, ce me semble, à ce que je dis, mais je ne veux pas me mêler de la théologie; j'ai peur même que vous ne jugiez que ma philosophie s'émancipe trop, d'oser dire son avis touchant des matières si relevées.

Pour le libre arbitre, je suis entièrement d'accord avec le R. P. Et pour expliquer encore plus nettement mon opinion, je désire premièrement que l'on remarque que l'*indifférence* me semble signifier proprement cet état dans lequel la volonté se trouve lorsqu'elle n'est point portée par la connaissance de ce qui est vrai, ou de ce qui est bon, à suivre un parti plutôt que l'autre; et c'est en ce sens que je l'ai prise, quand j'ai dit que le plus bas degré de la liberté consistait à se pouvoir déterminer aux choses auxquelles nous sommes tout-à-fait indifférens [1]. Mais peut-être que par ce mot d'*indifférence* il y en a d'autres qui entendent cette faculté positive que nous avons de nous déterminer à l'un ou à l'autre de deux contraires, c'est-à-dire à poursuivre ou à fuir, à affirmer ou à nier une même chose. Sur quoi j'ai à dire que je n'ai jamais nié que cette faculté positive se trouvât en la vo-

[1] Voyez quatrième Méditation, n° 7, vers la fin.

Digitized by Google

lonté; tant s'en faut, j'estime qu'elle s'y rencontre, non-seulement toutes les fois qu'elle se détermine à ces sortes d'actions où elle n'est point emportée par le poids d'aucune raison vers un côté plutôt que vers un autre; mais même qu'elle se trouve mêlée dans toutes ses autres actions : en sorte qu'elle ne se détermine jamais qu'elle ne la mette en usage; jusque-là que lors même qu'une raison fort évidente nous porte à une chose, quoique *moralement* parlant il soit difficile que nous puissions faire le contraire, parlant néanmoins *absolument*, nous le pouvons : car il nous est toujours libre de nous empêcher de poursuivre un bien qui nous est clairement connu, ou d'admettre une vérité évidente, pourvu seulement que nous pensions que c'est un bien de témoigner par-là la liberté de notre franc arbitre. De plus il faut remarquer que la liberté peut être considérée, dans les actions de la volonté, ou avant qu'elles soient exercées, ou au moment même qu'on les exerce. Or il est certain qu'étant considérée dans les actions de la volonté avant qu'elles soient exercées, elle emporte avec soi l'*indifférence* prise dans le second sens que je la viens d'expliquer, et non point dans le premier. C'est-à-dire qu'avant que notre volonté se soit déterminée, elle est toujours libre, ou a la puissance de choisir l'un ou l'autre de deux contraires, mais elle n'est pas toujours indifférente[1]; au contraire nous ne délibérons jamais qu'à dessein de nous ôter de cet état où nous ne savons quel parti prendre, ou pour nous empêcher d'y tomber. Et bien qu'en opposant notre propre jugement aux commandemens des autres, nous ayons coutume de dire que nous sommes plus libres à faire les choses dont il ne nous est rien commandé, et où il nous est permis de suivre notre propre jugement, qu'à faire celles qui nous sont commandées ou défendues; toutefois

[1] Dans la première acception du mot.

Digitized by Google

en opposant des jugemens ou nos connaissances les unes aux autres, nous ne pouvons pas ainsi dire que nous soyons plus libres à faire les choses qui ne nous semblent ni bonnes ni mauvaises, ou dans lesquelles nous voyons autant de mal que de bien, qu'à faire celles où nous apercevons beaucoup plus de bien que de mal. Car la grandeur de la liberté consiste, ou dans la grande facilité que l'on a à se déterminer, ou dans le grand usage de cette puissance positive que nous avons de suivre le pire, encore que nous connaissions le meilleur. Or est-il que si nous embrassons les choses que notre raison nous persuade être bonnes, nous nous déterminons alors avec beaucoup de facilité; que si nous faisons le contraire, nous faisons alors un plus grand usage de cette puissance positive: et ainsi nous pouvons toujours agir avec plus de liberté touchant les choses où nous voyons plus de bien que de mal, que touchant celles que nous appelons *indifférentes*. Et en ce sens-là aussi, il est vrai de dire que nous faisons beaucoup moins librement les choses qui nous sont commandées, et auxquelles sans cela nous ne nous porterions jamais de nous-mêmes, que nous ne faisons celles qui ne nous sont point commandées; d'autant que le jugement, qui nous fait croire que ces choses-là sont difficiles, s'oppose à celui qui nous dit qu'il est bon de faire ce qui nous est commandé: lesquels deux jugemens, d'autant plus également ils nous meuvent, plus mettent-ils en nous de cette indifférence prise dans le sens que j'ai le premier expliqué, c'est-à-dire qui met la volonté dans un état à ne savoir à quoi se déterminer. Maintenant la liberté étant considérée dans les actions de la volonté au moment même qu'elles sont exercées, alors elle ne contient aucune indifférence, en quelque sens qu'on la veuille prendre, parce que ce qui se fait ne peut pas ne se point faire, dans le temps même qu'il se fait: mais elle consiste seulement dans la facilité qu'on

Digitized by Google

a d'opérer, laquelle à mesure qu'elle croît, à mesure aussi la liberté augmente; et alors faire *librement* une chose, ou la faire *volontiers*, ou bien la faire *volontairement*, ne sont qu'une même chose. Et c'est en ce sens-là que j'ai écrit que je me portais d'autant plus *librement* à une chose, que j'y étais poussé par plus de raisons, parce qu'il est certain que notre volonté se meut alors plus facilement, et avec plus d'impétuosité.

Je trouve que vous avez bien mauvaise opinion de moi, et que vous me jugez bien peu ferme et peu résolu en mes actions, de penser que je doive délibérer sur ce que vous me mandez de changer mon dessein, et de joindre mon premier discours à ma Physique, comme si je la devais donner au libraire dès aujourd'hui à lettre vue; et je n'ai pu m'empêcher de rire en lisant l'endroit où vous dites que j'oblige le monde à me tuer, afin qu'on puisse voir plutôt mes écrits : à quoi je n'ai autre chose à répondre, sinon qu'ils sont déjà en lieu et en état que ceux qui m'auraient tué ne les pourraient jamais avoir; et que si je ne meurs fort à loisir, et fort satisfait des hommes qui vivent, ils ne se verront assurément de plus de cent ans après ma mort. Je vous ai beaucoup d'obligation des objections que vous m'écrivez, et je vous supplie de continuer à me mander toutes celles que vous oyrez, et ce en la façon la plus désavantageuse pour moi qu'il se pourra : ce sera le plus grand plaisir que vous me puissiez faire, car je n'ai point coutume de me plaindre pendant qu'on panse mes blessures; et ceux qui me feront la faveur de m'instruire, et qui m'enseigneront quelque chose, me trouveront toujours fort docile. Mais je n'ai su bien entendre ce que vous objectez touchant le titre : car je ne mets pas *Traité de la Méthode*, mais *Discours de la Méthode;* ce qui est le même que Préface ou Avis touchant la Méthode, pour montrer que je n'ai pas dessein de l'enseigner, mais seulement d'en parler. Car,

Digitized by Google

comme on peut voir de ce que j'en dis, elle consiste plus en pratique qu'en théorie, et je nomme les traités suivans des *essais* de cette Méthode, pour ce que je prétends que les choses qu'ils contiennent n'ont pu être trouvées sans elle, et qu'on peut connaître par eux ce qu'elle vaut, comme aussi j'ai inséré quelque chose de métaphysique, de physique et de médecine dans le premier discours, pour montrer qu'elle s'étend à toutes sortes de matières. Pour votre seconde objection, à savoir que je n'ai pas expliqué assez au long d'où je connais que l'ame est une substance distincte du corps, dont la nature n'est que de penser, qui est la seule chose qui rend obscure la démonstration touchant l'existence de Dieu, j'avoue que ce que vous en écrivez est très vrai, et aussi que cela rend ma démonstration touchant l'existence de Dieu malaisée à entendre; mais je ne pouvais mieux traiter cette matière, qu'en expliquant amplement la fausseté ou l'incertitude qui se trouvent en tous les jugemens qui dépendent du sens ou de l'imagination, afin de montrer ensuite quels sont ceux qui ne dépendent que de l'entendement pur, et combien ils sont évidens et certains. Ce que j'ai omis tout à dessein et par considération, et principalement à cause que j'y ai écrit en langue vulgaire, de peur que les esprits faibles venant à embrasser d'abord avidement les doutes et scrupules qu'il m'eût fallu proposer, ne pussent après comprendre en même façon les raisons par lesquelles j'eusse tâché de les ôter, et ainsi que je les eusse engagés dans un mauvais pas, sans peut-être les en tirer[1]. Mais il y a environ huit ans que j'ai écrit en latin un commencement de Métaphysique, où cela est déduit assez au long; et si l'on fait une version latine de ce livre, comme on s'y prépare, je l'y pourrai faire mettre. Cependant je me persuade que ceux qui prendront bien garde

[1] Voyez les mêmes observations sur le Discours de la Méthode, lettre XXXIV ci-dessus.

Digitized by Google

à mes raisons touchant l'existence de Dieu les trouveront d'autant plus démonstratives qu'ils mettront plus de peine à en chercher les défauts, et je les prétends plus claires en elles-mêmes qu'aucune des démonstrations des géomètres; en sorte qu'elles ne me semblent obscures qu'au regard de ceux qui ne savent pas *abducere mentem a sensibus*, suivant ce que j'ai écrit [1].

Je vous ai une infinité d'obligations de la peine que vous vous offrez de prendre pour l'impression de mes écrits; mais s'il y fallait faire quelque dépense, je n'aurais garde de souffrir que d'autres que moi la fissent, et ne manquerais pas de vous envoyer tout ce qu'il faudrait. Il est vrai que je ne crois pas qu'il en fût grand besoin, au moins y a-t-il eu des libraires qui m'ont fait offrir un présent pour leur mettre ce que je ferais entre les mains, et cela dès avant même que je sortisse de Paris, ni que j'eusse commencé à rien écrire. De sorte que je juge qu'il y en pourra encore avoir d'assez fous pour les imprimer à leurs dépens, et qu'il se trouvera aussi des lecteurs assez faciles pour en acheter les exemplaires, et les relever de leur folie. Car, quoi que je fasse, je ne m'en cacherai point comme d'un crime; mais seulement pour éviter le bruit, et me retenir la même liberté que j'ai eue jusques ici, de sorte que je ne craindrai pas tant si quelques uns savent mon nom: mais maintenant je suis bien aise qu'on n'en parle point du tout, afin que le monde n'attende rien, et que ce que je ferai ne soit pas moindre que ce qu'on aurait attendu. Je me moque avec vous des imaginations de ce chimiste dont vous m'écrivez, et crois que semblables chimères ne méritent pas d'occuper un seul moment les pensées d'un honnête homme. Je suis, etc. [2].

[1] Voyez Méthode, quatrième partie, n° 6.

[2] Nous omettons:

Lettre XLIV du second volume de l'édition in-12, à un révérend père jésuite.

Digitized by Google

LETTRE XLVIII[1].

A UN RÉVÉREND PÈRE JÉSUITE.

MON RÉVÉREND PÈRE,

Je sais qu'il est très malaisé d'entrer dans les pensées d'autrui, et l'expérience m'a fait connaître combien les miennes semblent difficiles à plusieurs : ce qui fait que je vous ai grande obligation de la peine que vous avez prise à les examiner; et je ne puis avoir que très grande opinion de vous, en voyant que vous les possédez de telle sorte qu'elles sont maintenant plus vôtres que miennes : et les difficultés qu'il vous a plu me proposer sont plutôt dans la matière et dans le défaut de mon expression que dans aucun défaut de votre intelligence; car vous avez joint la solution des principales, mais je ne laisserai pas de dire ici mes sentimens de toutes.

J'avoue bien que dans les causes physiques et morales qui sont particulières et limitées on éprouve souvent que celles qui produisent quelque effet ne sont pas capables d'en produire plusieurs autres qui nous paraissent moindres; ainsi un homme qui peut produire un autre homme ne peut pas produire une fourmi, et un roi qui se fait obéir par tout un peuple ne se peut quelquefois faire

---

Descartes demande s'il doit laisser publier par un de ses amis un traité où l'on compare sa philosophie avec celle qu'on enseigne dans les écoles des jésuites.

Lettre XLV du second volume de l'édition in-12, à un révérend père jésuite.

Il remercie des observations qui lui ont été transmises sur sa première publication (la Méthode suivie de la Dioptrique, des Météores et de la Géométrie), et donne des explications sur la partie physique de l'ouvrage.

[1] Quarante-sixième du second volume de l'édition in-12.

Digitized by Google

obéir par un cheval. Mais quand il est question d'une cause universelle et indéterminée, il me semble que c'est une notion commune très évidente, que *quod potest plus potest etiam minus*, aussi bien que *totum est majus sua parte*. Et même cette notion bien entendue s'étend aussi à toutes les causes particulières tant morales que physiques : car ce serait plus à un homme de pouvoir produire des hommes et des fourmis que de ne pouvoir produire que des hommes, et ce serait une plus grande puissance à un roi de commander même aux chevaux que de ne commander qu'à son peuple ; comme on feint que la musique d'Orphée pouvait émouvoir même les bêtes, pour lui attribuer d'autant plus de force.

Il importe peu que ma seconde démonstration, fondée sur notre propre existence, soit considérée comme différente de la première, ou seulement comme une explication de cette première. Mais ainsi que c'est un effet de Dieu de m'avoir créé, aussi en est-ce un d'avoir mis en moi son idée ; et il n'y a aucun effet venant de lui, par lequel on ne puisse démontrer son existence. Toutefois il me semble que toutes ces démonstrations prises des effets reviennent à une, et même qu'elles ne sont pas accomplies si ces effets ne nous sont évidens (c'est pourquoi j'ai plutôt considéré ma propre existence que celle du ciel et de la terre, de laquelle je ne suis pas certain); et si nous y joignons l'idée que nous avons de Dieu, car, mon ame étant finie, je ne puis connaître que l'ordre des causes n'est pas infini, sinon en tant que j'ai en moi cette idée de la première cause : et encore qu'on admette une première cause qui me conserve, je ne puis dire qu'elle soit Dieu si je n'ai véritablement l'idée de Dieu ; ce que j'ai insinué en ma réponse aux premières objections, mais en peu de mots [1], afin de ne point mépriser les raisons des autres qui admettent communément que *non datur progressus in infini-*

[1] Voyez Réponses aux premières Objections, n° 5.

tum, et moi je ne l'admets pas, au contraire je crois que *datur revera talis progressus in divisione partium materiæ*, comme on verra dans mon Traité de Philosophie qui s'achève d'imprimer.

Je ne sache point avoir déterminé que Dieu fait toujours ce qu'il connaît être le plus parfait, et il ne me semble pas qu'un esprit fini puisse juger de cela; mais j'ai tâché d'éclaircir la difficulté proposée touchant la cause des erreurs, en supposant que Dieu ait créé le monde très parfait, pour ce que, supposant le contraire, cette difficulté cesse entièrement [1].

Je vous suis bien obligé de ce que vous m'apprenez les endroits de saint Augustin qui peuvent servir pour autoriser mes opinions ; quelques autres de mes amis avaient déjà fait le semblable, et j'ai très grande satisfaction de ce que mes pensées s'accordent avec celles d'un si saint et excellent personnage. Car je ne suis nullement de ceux qui désirent que leurs opinions paraissent nouvelles; au contraire, j'accommode les miennes à celles des autres autant que la vérité me le permet.

Je ne mets autre différence entre l'ame et ses idées, que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir; et comme ce n'est pas proprement une action, mais une passion en la cire, de recevoir diverses figures, il me semble que c'est aussi une passion en l'ame de recevoir telle ou telle idée, et qu'il n'y a que ses volontés qui soient des actions, et que ses idées sont mises en elle partie par les objets qui touchent les sens, partie par les impressions qui sont dans le cerveau, et partie aussi par les dispositions qui ont précédé en l'ame même et par les mouvemens de sa volonté, ainsi que la cire reçoit ses figures, partie des autres corps qui la pressent, partie des figures ou autres qualités qui sont déjà en elle, comme de ce qu'elle est plus ou moins pesante ou molle, etc., et

[1] Voyez la note sur ce passage, et la quatrième Méditation, n° 15.

Digitized by Google

partie aussi de son mouvement, lorsqu'ayant été agitée elle a en soi la force de continuer à se mouvoir.

Pour la difficulté d'apprendre les sciences, qui est en nous, et celle de nous représenter clairement les idées qui nous sont naturellement connues, elle vient des faux préjugés de notre enfance et des autres causes de nos erreurs que j'ai tâché d'expliquer assez au long en l'écrit que j'ai sous la presse [1]. Pour la mémoire, je crois que celle des choses matérielles dépend des vestiges qui demeurent dans le cerveau après que quelque image y a été imprimée, et que celle des choses intellectuelles dépend de quelques autres vestiges qui demeurent en la pensée même; mais ceux-ci sont tout d'un autre genre que ceux-là, et je ne les saurais expliquer par aucun exemple tiré des choses corporelles qui n'en soit fort différent: au lieu que les vestiges du cerveau le rendent propre à mouvoir l'ame en la même façon qu'il l'avait mue auparavant, et ainsi à la faire souvenir de quelque chose, tout de même que les plis qui sont dans un morceau de papier ou dans un linge font qu'il est plus propre à être plié derechef comme il a été auparavant, que s'il n'avait jamais été ainsi plié.

L'erreur morale qui arrive quand on croit avec raison une chose fausse, pour ce qu'un homme de bien nous l'a dite, etc., ne contient aucune privation lorsque nous ne l'assurons que pour régler les actions de notre vie en chose que nous ne pouvons moralement savoir mieux; et ainsi ce n'est point proprement une erreur: mais c'en serait une si nous l'assurions comme une vérité de physique, pour ce que le témoignage d'un homme de bien ne suffit pas pour cela [2].

Pour le libre arbitre, je n'ai point vu ce que le R. P. Pe-

[1] Il veut parler de ses Principes.

[2] Descartes a plusieurs fois reproduit cette distinction entre la certitude dont il faut se contenter en pratique, et celle dont on a besoin dans la théorie. Voyez principalement les Réponses aux cinquièmes Objections, n° 3, et la note sur cet alinéa.

Digitized by Google

tau en a écrit; mais de la façon que vous expliquez votre opinion sur ce sujet, il ne me semble pas que la mienne en soit fort éloignée. Car premièrement je vous supplie de remarquer que je n'ai point dit que l'homme ne fût indifférent que là où il manque de connaissance, mais bien qu'il est d'autant plus indifférent qu'il connaît moins de raisons qui le poussent à choisir un parti plutôt que l'autre [1]; ce qui ne peut, ce me semble, être nié de personne. Et je suis d'accord avec vous en ce que vous dites qu'on peut suspendre son jugement, mais j'ai tâché d'expliquer [2] le moyen par lequel on le peut suspendre: car il est, ce me semble, certain que *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate;* en sorte que, voyant très clairement qu'une chose nous est propre, il est très malaisé, et même, comme je crois impossible, pendant qu'on demeure en cette pensée, d'arrêter le cours de notre désir. Mais pour ce que la nature de l'ame est de n'être quasi qu'un moment attentive à une même chose; sitôt que notre attention se détourne des raisons qui nous font connaître que cette chose nous est propre et que nous retenons seulement en notre mémoire qu'elle nous a paru désirable, nous pouvons représenter à notre esprit quelque autre raison qui nous en fasse douter et ainsi suspendre notre jugement, et même aussi peut-être en former un contraire. Ainsi, puisque vous ne mettez pas la liberté dans l'indifférence précisément, mais dans une puissance réelle et positive de se déterminer, il n'y a de différence entre nos opinions que pour le nom; car j'avoue que cette puissance est en la volonté: mais pour ce que je ne vois point qu'elle soit autre quand elle est accompagnée de l'indifférence, laquelle vous avouez être une imperfection, que quand elle n'en est point accompagnée et qu'il n'y

[1] Voyez quatrième Méditation, n° 7, et les Réponses aux sixièmes Objections, n° 11.

[2] Voyez quatrième Méditation, n° 10-12.

Digitized by Google

a rien dans l'entendement que de la lumière, comme dans celui des bienheureux qui sont confirmés en grâce, je nomme généralement libre tout ce qui est volontaire; et vous voulez restreindre ce nom à la puissance de se déterminer qui est accompagnée de l'indifférence. Mais je ne désire rien tant, touchant les noms, que de suivre l'usage et l'exemple [1].

Pour les animaux sans raison, il est évident qu'ils ne sont pas libres à cause qu'ils n'ont pas cette puissance positive de se déterminer; mais c'est en eux une pure négation de n'être pas forcés ni contraints. Rien ne m'a empêché de parler de la liberté que nous avons à suivre le bien ou le mal, sinon que j'ai voulu éviter, autant que j'ai pu, les controverses de la théologie et me tenir dans les bornes de la philosophie naturelle. Mais je vous avoue qu'en tout ce où il y a occasion de pécher il y a de l'indifférence; et je ne crois point que pour mal faire il soit besoin de voir clairement que ce que nous faisons est mauvais, il suffit de le voir confusément ou seulement de se souvenir qu'on a jugé autrefois que cela l'était sans le voir en aucune façon, c'est-à-dire sans avoir attention aux raisons qui le prouvent : car si nous le voyions clairement, il nous serait impossible de pécher pendant le temps que nous le verrions en cette sorte; c'est pourquoi on dit que *Omnis peccans est ignorans*. Et on ne laisse pas de mériter, bien que voyant très clairement ce qu'il faut faire on le fasse infailliblement et sans aucune indifférence comme a fait JÉSUS-CHRIST en cette vie; car l'homme, pouvant n'avoir pas toujours une parfaite attention aux choses qu'il doit faire, c'est une bonne action que de l'avoir, et de faire par son moyen que notre volonté suive si fort la lumière de notre entendement, qu'elle ne soit point du tout indifférente. Au reste, je n'ai point écrit que la grâce empêchât entièrement l'indifférence; mais seulement, qu'elle nous

[1] Voyez la lettre XLIII et la quatrième Méditation, n° 7, vers la fin.

Digitized by Google

fait pencher davantage vers un côté que vers l'autre [1], et ainsi qu'elle la diminue, bien qu'elle ne diminue pas la liberté : d'où il suit, ce me semble, que cette liberté ne consiste point en l'indifférence.

Pour la difficulté de concevoir comment il a été libre et indifférent à Dieu de faire qu'il ne fût pas vrai que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, ou généralement que les contradictoires ne peuvent être ensemble, on la peut aisément ôter en considérant que la puissance de Dieu ne peut avoir aucunes bornes, puis aussi en considérant que notre esprit est fini, et créé de telle nature qu'il peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles, mais non pas de telle qu'il puisse aussi concevoir comme possibles celles que Dieu aurait pu rendre possibles, mais qu'il a voulu toutefois rendre impossibles [2]. Car la première considération nous fait connaître que Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu'il fût vrai que les contradictoires ne peuvent être ensemble, et que par conséquent il a pu faire le contraire; puis l'autre nous assure que, bien que cela soit vrai, nous ne devons point tâcher de le comprendre, pour ce que notre nature n'en est pas capable. Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues; car c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires, et de le vouloir nécessairement, ou d'être nécessité à le vouloir. J'avoue bien qu'il y a des contradictions qui sont si évidentes, que nous ne les pouvons représenter à notre esprit sans que nous les jugions entièrement impossibles, comme celle que vous proposez : que Dieu aurait pu faire que les créatures ne fussent point dépendantes de lui; mais nous ne nous les devons point

[1] Voyez quatrième Méditation, n° 7.

[2] Voyez les lettres XLI et XLIII et les Réponses aux sixièmes Objections, n° 13.

Digitized by Google

représenter pour connaître l'immensité de sa puissance, ni concevoir aucune préférence ou priorité entre son entendement et sa volonté : car l'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action toute simple et toute pure ; ce que ces mots de saint Augustin expriment fort bien, *Quia vides ea, sunt*, etc., pour ce qu'en Dieu *videre* et *velle* ne sont qu'une même chose.

Je distingue les lignes des superficies, et les points des lignes, comme un mode d'un autre mode ; mais je distingue le corps des superficies, des lignes et des points qui le modifient, comme une substance de ses modes[1] : et il n'y a point de doute que quelque mode qui appartenait au pain demeure au Saint-Sacrement, vu que sa figure extérieure, qui est un mode, y demeure. Pour l'extension de Jésus-Christ en ce Saint-Sacrement, je ne l'ai point expliquée, pour ce que je n'y ai pas été obligé, et que je m'abstiens le plus qu'il m'est possible des questions de théologie, et même que le concile de Trente a dit qu'il y est *ea existendi ratione quam verbis exprimere vix possumus* ; lesquels mots j'ai insérés à dessein à la fin de ma réponse aux quatrièmes objections, pour m'exempter de l'expliquer. Mais j'ose dire que si les hommes étaient un peu plus accoutumés qu'ils ne sont à ma façon de philosopher, on pourrait leur faire entendre un moyen d'expliquer ce mystère, qui fermerait la bouche aux ennemis de notre religion, et auquel ils ne pourraient contredire.

Il y a grande différence entre l'*abstraction* et l'*exclusion* : si je disais seulement que l'idée que j'ai de mon ame ne me la représente pas dépendante du corps, et identifiée avec lui, ce ne serait qu'une abstraction de laquelle je ne pourrais former qu'un argument négatif, qui conclurait mal ; mais je dis que cette idée me la représente comme une substance qui peut exister, encore que tout

[1] Voyez Réponses aux quatrièmes Objections, n° 69-78.

Digitized by Google

ce qui appartient au corps en soit exclus : d'où je forme un argument positif, et conclus qu'elle peut exister sans le corps. Et cette exclusion de l'extension se voit fort clairement en la nature de l'ame, de ce qu'on ne peut concevoir de moitié d'une chose qui pense, ainsi que vous avez très bien remarqué. Je ne voudrais pas vous donner la peine de m'envoyer ce qu'il vous a plu écrire sur le sujet de mes Méditations, pour ce que j'espère aller en France bientôt, où j'aurai, si je puis, l'honneur de vous voir ; et cependant je vous supplie de me croire, etc.

LETTRE XLIX[1].

A UN RÉVÉREND PÈRE JÉSUITE.

MON RÉVÉREND PÈRE,

Je ne me souviens point que jamais personne m'ait dit que vous aviez dessein de censurer mes écrits, et je n'en ai eu aussi aucune opinion : car je ne suis pas d'humeur à m'imaginer des choses dont je n'ai point de preuves, principalement de celles qui me pourraient être déplaisantes comme je vous avoue que serait celle-là, pour ce que vous ayant en très grande estime, je ne pourrais penser que vous eussiez dessein de me blâmer, que je ne crusse par même moyen le mériter ; et bien que je ne doute point que ce que j'ai écrit ne contienne plusieurs fautes, je me suis toutefois persuadé qu'il contenait aussi quelques vérités qui donneraient sujet aux esprits de la trempe du vôtre, et qui auraient autant de franchise que vous, d'en excuser les défauts. Ce que je me suis persuadé de telle sorte, qu'en écrivant il y a quatre ou cinq mois au R. P.

[1] Quarante-septième du second volume de l'édition in-12.

Digitized by Google

Charlet, touchant les objections du P. Bourdin, je le priai, si ses occupations le lui permettaient, qu'il examinât lui-même les pièces de mon procès; qu'il vous en voulût croire, vous et vos semblables, plutôt que les semblables de mon adversaire : et ne nommant que vous en ce lieu-là, il me semble que je montrais assez que vous êtes celui de tous ceux de votre compagnie que j'ai l'honneur de connaître, duquel j'ai espéré le plus favorable jugement. Il y a quatre ou cinq ans que vous me fîtes l'honneur de m'écrire une lettre qui me donna cette espérance, et j'ai été maintenant ravi d'en recevoir une seconde qui me la confirme. Je vous supplie très humblement de croire que ce n'a été qu'avec une très grande répugnance que j'ai répondu à ces septièmes objections qui précèdent ma lettre au R. P. Dinet, laquelle vous avez vue; et il m'y a fallu employer la même résolution qu'à me faire couper un bras ou une jambe, si j'y avais quelque mal auquel je ne susse point de remède plus doux; car j'ai toujours eu une grande vénération et affection pour votre compagnie: mais ayant su le peu d'estime qu'on avait fait de mes écrits, en des disputes publiques à Paris, il y a deux ans; et voyant que, nonobstant les très humbles prières que j'avais faites, qu'on me voulût avertir de mes fautes, si on les connaissait, afin que je les corrigeasse, plutôt que de les blâmer en mon absence, et sans m'ouïr, on continuait à les mépriser d'une façon qui pourrait me rendre ridicule, auprès de ceux qui ne me connaissent pas, je n'ai pu imaginer de meilleur remède que celui dont je me suis servi. Je me tiens extrêmement obligé au R. P. Dinet de la franchise et de la prudence qu'il a témoignées en cette occasion, et je ne me promets pas moins de faveur du R. P. Filleau, qui lui a succédé, bien que je n'aie point eu ci-devant l'honneur de le connaître; car je sais que ce ne sont que les plus éminens en prudence et en vertu, qu'on a coutume de choisir pour la charge qu'il a. Je crains seu-

Digitized by Google

lement que mon adversaire n'ait des amis à Paris, qui fassent entendre la chose aux supérieurs d'autre façon qu'elle n'est. Je souhaiterais pour ce sujet que vous y fussiez plutôt qu'à Orléans, car je m'assure que vous me les rendriez favorables. Je ne saurais trouver étrange que plusieurs n'entendent pas mes Méditations, puisque même Monsieur de Beaune y a de la difficulté; car j'estime extrêmement son esprit; et encore qu'on les entendît, je croirais être injuste si je désirais qu'on les approuvât avant qu'on sache comment elles seront reçues du public, ou bien qu'on se déclarât pour ma Philosophie avant que de l'avoir toute vue et entendue. Ce n'est pas cette faveur-là que je demande, mais seulement qu'on s'abstienne de blâmer ce qu'on n'entend pas; et si on a quelque chose à dire contre mes écrits ou contre moi, qu'on me la veuille dire à moi-même, plutôt que d'en médire en mon absence, et y employer des moyens qui ne peuvent tourner qu'à la honte et à la confusion de ceux qui s'en servent.

Pour ce qui est de la distinction entre l'essence et l'existence, je ne me souviens pas du lieu où j'en ai parlé[1]; mais je distingue *inter modos proprie dictos et attributa sine quibus res quarum sunt attributa esse non possunt, sive inter modos rerum ipsarum et modos cogitandi* (pardonnez-moi si je change ici de langue, pour tâcher de m'exprimer mieux). *Ita figura et motus sunt modi proprie dicti substantiæ corporeæ, quia idem corpus potest existere, nunc cum hac figura, nunc cum alia; nunc cum motu, nunc sine motu, quamvis ex adverso neque hæc figura, neque hic motus, possint esse sine hoc corpore: ita amor, odium, affirmatio, dubitatio, etc., sunt veri modi in mente: existentia autem, duratio, magnitudo, numerus, et universalia omnia, non mihi videntur esse modi proprie dicti, ut neque etiam in Deo justitia,*

[1] Voyez cinquième Méditation, n° 3, et Réponses aux premières Objections, n°s 11 et 12.

Digitized by Google

misericordia, etc.; sed latiori vocabulo dicuntur attributa, sive modi cogitandi, quia intelligimus quidem alio modo rei alicujus essentiam, abstrahendo ab hoc quod existat, vel non existat, et alio, considerando ipsam ut existentem: sed res ipsa sine existentia sua esse non potest extra nostram cogitationem, ut neque etiam sine sua duratione, vel sua magnitudine, etc. Atque ideo dico quidem figuram, et alios similes modos, distingui proprie modaliter a substantia cujus sunt modi, sed inter alia attributa esse minorem distinctionem, quæ non nisi late usurpando nomen modi, vocari potest modalis, ut illam vocavi in fine meæ responsionis ad primas objectiones[1], *et melius forte dicetur formalis: sed ad confusionem evitandam, in prima parte meæ Philosophiæ, articulo* 60, *in qua de ipsa expresse ago, illam voco distinctionem rationis (nempe rationis ratiocinatæ); et quia nullam agnosco rationis ratiocinantis, hoc est, quæ non habeat fundamentum in rebus (neque enim quidquam possumus cogitare absque fundamento), id ireo in illo articulo verbum* ratiocinatæ *non addo. Nihil autem aliud mihi videtur in hac materia parere difficultatem, nisi quod non satis distinguamus res extra cogitationem nostram existentes, a rerum ideis, quæ sunt in nostra cogitatione: ita quum cogito essentiam ejusdem trianguli, et existentiam trianguli, duæ istæ cogitationes, quatenus sunt cogitationes, etiam objective sumptæ, modaliter differunt, stricte sumendo nomen modi; sed non idem est de triangulo extra cogitationem existente, in quo manifestum mihi videtur, essentiam et existentiam nullo modo distingui, et idem est de omnibus universalibus; ut quum dico: Petrus est homo, cogitatio quidem qua cogito Petrum, differt modaliter ab*

[1] Voyez Réponses aux premières Objections, n° 13.

Digitized by Google

ea quæ cogito hominem; sed in ipso Petro nihil aliud est esse hominem, quam esse Petrum, etc. Sic igitur pono tantum tres distinctiones: realem, quæ est inter duas substantias; modalem, et formalem, sive rationis ratiocinatæ: quæ tamen res, si opponantur distinctioni rationis ratiocinantis, dici possunt reales; et hoc sensu, dici poterit essentia realiter distingui ab existentia. Ut etiam, quum per essentiam intelligimus rem, prout objective in intellectu, per existentiam vero rem eamdem, prout est extra intellectum, manifestum est illa duo realiter distingui.

[1] (Ainsi la figure et le mouvement sont des modes proprement dits de la substance corporelle, parce que le même corps peut exister tantôt sous une figure, et tantôt sous une autre; tantôt avec du mouvement, tantôt sans mouvement, au lieu que ni cette figure, ni ce mouvement, ne sauraient être sans corps: de même, l'amour, la haine, l'affirmation, le doute, etc., sont de véritables modes dans l'ame: mais je ne crois pas que l'existence, la durée, la grandeur, le nombre, et tous les universaux, soient proprement des modes, non plus que la justice, la miséricorde, etc., en Dieu; mais on les appelle, d'un nom plus général, attributs ou manières de penser: car il y a de la différence entre connaître l'essence de quelque chose sans considérer si elle existe ou non, et connaître ce même être comme existant: mais cette même chose ne saurait être hors de notre portée sans existence, non plus que sans durée ou grandeur, etc. C'est pourquoi je dis que la figure et les autres modes sont proprement distingués modalement de la substance dont ils sont modes, et qu'entre les autres attributs il y a une moindre distinction qui ne saurait être appelée *modale* qu'en prenant le nom de mode d'une manière plus générale, comme je l'ai appelée à la fin de ma réponse sur les premières objections,

[1] Version de l'édition de 1724-25.

Digitized by Google

et qui mériterait peut-être mieux le nom de *formelle* : mais pour éviter la confusion dans la première partie de ma Philosophie, art. 60, où je traite expressément cette question, je l'appelle distinction de raison, c'est-à-dire raisonnée; et comme je ne connais aucune distinction de raison raisonnante, c'est-à-dire qui n'ait aucun fondement dans les choses, car nous ne saurions rien penser sans fondement, c'est pourquoi je n'ajoute point dans cet article le nom de raisonnée. Et la seule chose qui me paraît faire une difficulté sur cette matière, est que nous ne distinguons pas assez les choses qui existent hors de notre pensée, des idées des choses qui sont dans notre pensée : ainsi lorsque je pense à l'essence d'un triangle, et à son existence, ces deux pensées, en tant que pensées, même prises objectivement, diffèrent modalement, en prenant le nom de mode d'une manière moins générale; mais il n'en est pas de même du triangle qui existe hors de la pensée, dans lequel il me paraît clairement que l'essence et l'existence ne sont distinguées en aucune façon. Disons la même chose de tous les universaux : comme lorsque je dis que Pierre est homme, la pensée par laquelle je pense à Pierre diffère modalement de celle par laquelle je pense à un homme; mais dans Pierre, homme et Pierre sont la même chose, etc. Ainsi je n'admets que trois distinctions : la *réelle*, qui est entre deux substances; la *modale*, et la *formelle*, ou de raison raisonnée, qui toutes trois, néanmoins, en tant qu'opposées à la distinction de raison raisonnante, peuvent être appelées réelles, et en ce sens on pourra dire que l'essence est réellement distinguée de l'existence : en sorte que lorsque par l'essence nous entendons une chose en tant qu'elle est objectivement dans l'intellect, et que par existence nous entendons la même chose en tant qu'elle est hors de l'intellect, il est certain que ces deux choses sont réellement distinctes.)

Ainsi quasi toutes les controverses de la philoso-

Digitized by Google

phie ne viennent que de ce qu'on ne s'entend pas bien les uns les autres. Excusez si ce discours est trop confus, le messager va partir et ne me donne le temps que d'ajouter ici que je me tiens extrêmement votre obligé de la souvenance que vous avez de moi, et que je suis, etc.

LETTRE L[1].

A M. CLERSELIER.

MONSIEUR,

. . . . . [2]. Je vous ai bien de l'obligation des victoires que vous gagnez pour moi aux occasions, et votre solution de l'argument que *pagani habuerunt ideam plurium deorum*, etc., est très vraie; car encore que l'idée de Dieu *soit tellement empreinte en l'esprit humain* qu'il n'y ait personne qui n'ait en soi la faculté de le connaître, cela n'empêche pas que plusieurs personnes n'aient pu passer toute leur vie sans jamais se représenter distinctement cette idée: et en effet ceux qui la pensent avoir de plusieurs dieux ne l'ont point du tout, car il implique contradiction d'en concevoir plusieurs souverainement parfaits, comme vous avez très bien remarqué; et quand les anciens nommaient plusieurs dieux ils n'entendaient pas plusieurs tout-puissans, mais seulement plusieurs fort puissans au-dessus desquels ils imaginaient un seul Jupiter comme souverain, et auquel seul par conséquent ils appliquaient l'idée du vrai Dieu qui se présentait confusément à eux.

[1] Quarante-huitième du second volume de l'édition in-12.
[2] Le commencement de la lettre concerne le mouvement.

Digitized by Google

LETTRE LI [1].

A M. CLERSELIER.

MONSIEUR,

L'espérance que j'ai d'être bientôt à Paris est cause que je suis moins soigneux d'écrire à ceux que j'espère avoir l'honneur d'y voir. Ainsi il y a déjà quelque temps que j'ai reçu celle que vous avez pris la peine de m'écrire, mais j'ai pensé que vous ne vous souciiez pas fort d'avoir réponse à la question qu'il vous a plu m'y proposer touchant ce qu'on doit prendre pour *le premier principe*, à cause que vous y avez déjà mieux répondu que je ne saurais faire. J'ajoute seulement que le mot de *principe* se peut prendre en divers sens, et que c'est autre chose de chercher *une notion commune* qui soit si claire et si générale qu'elle puisse servir de principe pour prouver l'existence de tous les êtres, les *entia* qu'on connaîtra par après; et autre chose de chercher *un être*, l'existence duquel nous soit plus connue que celle d'aucuns autres, ensorte qu'elle nous puisse servir *de principe* pour les connaître. Au premier sens on peut dire que *impossibile est idem simul esse et non esse* est un principe, et qu'il peut généralement servir, non pas proprement à faire connaître l'existence d'aucune chose, mais seulement à faire que lorsqu'on la connaît on en confirme la vérité par un tel raisonnement: *Il est impossible que ce qui est ne soit pas; or je connais que telle chose est : donc je connais qu'il est impossible qu'elle ne soit pas.* Ce qui est de bien peu d'im-

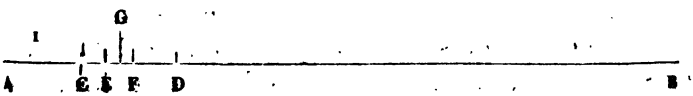
[1] Quarante-neuvième du second volume de l'édition in-12.

Digitized by Google

portance, et ne nous rend de rien plus savans. En l'autre sens le premier principe est *que notre ame existe*, à cause qu'il n'y a rien dont l'existence nous soit plus notoire. J'ajoute aussi que ce n'est pas une condition qu'on doive requérir au premier principe, que d'être tel que toutes les autres propositions se puissent réduire et prouver par lui, c'est assez qu'il puisse servir à en trouver plusieurs, et qu'il n'y en ait point d'autre dont il dépende, ni qu'on puisse plutôt trouver que lui. Car il se peut faire qu'il n'y ait point au monde aucun principe auquel seul toutes les choses se puissent réduire : et la façon dont on réduit les autres propositions à celle-ci, *impossibile est idem simul esse et non esse*, est superflue et de nul usage; au lieu que c'est avec très grande utilité qu'on commence à s'assurer de l'*existence de Dieu*, et ensuite de celle de toutes les créatures, *par la considération de sa propre existence*.

Le P. Mersenne m'avait mandé que M. Le Conte a pris la peine de faire quelques objections contre ma Philosophie, mais je ne les ai point encore vues; je vous prie de l'assurer que je les attends, et que je tiens à faveur qu'il ait pris la peine de les écrire.

L'Achille de Zénon ne sera pas difficile à soudre, si on prend garde que si à la dixième partie de quelque quantité on ajoute la dixième de cette dixième, qui est une centième, et encore la dixième de cette dernière, qui n'est qu'une millième de la première, et ainsi à l'infini, toutes ces dixièmes jointes ensemble, quoi qu'elles soient supposées réellement infinies, ne composent toutefois qu'une quantité finie, savoir une neuvième de la première quantité, ce qui peut facilement être démontré. Car, par exemple, si de la ligne A B I on ôte la dixième



Digitized by Google

partie du côté qui est vers A, à savoir A C, et qu'au même temps on en ôte huit fois autant de l'autre côté, à savoir B D, il ne reste entre deux que C D qui est égal à A C; puis derechef si de C D on ôte sa dixième partie vers A, à savoir C E, et huit fois autant de l'autre côté, à savoir D F, il ne restera entre deux que E F, qui est la dixième de la toute C D; et si on continue indéfiniment à ôter du côté marqué A un dixième de ce qu'on avait ôté auparavant, et huit fois autant de l'autre côté, on trouvera toujours entre les deux dernières lignes qu'on aura ôtées, qu'il restera une dixième partie de toute la ligne dont elles auront été ôtées, de laquelle dixième on pourra derechef ôter deux autres lignes en même façon; mais si on suppose que cela ait été fait un nombre de fois actuellement infini, alors il ne restera plus rien du tout entre les deux dernières lignes qui auront ainsi été ôtées, et on sera justement parvenu des deux côtés au point G, supposant que A G est la neuvième partie de la toute A B, et par conséquent que B G est octuple de A G; car, puisque ce qu'on aura ôté du côté de B aura toujours été octuple de ce qu'on aura ôté du côté de A, il faut que l'*aggregatum*, ou la somme de toutes ces lignes ôtées du côté de B, qui toutes ensemble composent la ligne B G, soit aussi octuple de A G, qui est l'aggrégé de toutes celles qui ont été ôtées du côté de A; et, par conséquent, si à la ligne A C on ajoute C E, qui est sa dixième partie, et de plus une dixième de cette dixième, et ainsi à l'infini, toutes ces lignes jointes ensemble ne composeront que la ligne A G, qui est la neuvième de la toute A B, ainsi que j'avais entrepris de démontrer. Or, cela étant su, si quelqu'un dit qu'une tortue qui a dix lieues d'avance sur un cheval, qui va dix fois aussi vite qu'elle, ne peut jamais être devancée par lui, à cause que, pendant que le cheval fait ces dix lieues, la tortue en fait une de plus, et que, pendant que le cheval fait cette lieue, la

Digitized by Google

tortue avance encore de la dixième partie d'une lieue, et ainsi à l'infini, il faut répondre que véritablement le cheval ne la devancera point pendant qu'elle fera cette lieue, et cette dixième, et centième, et millième, etc., de lieue, mais qu'il ne suit pas de là qu'il ne la devance jamais, pour ce que cette dixième, et centième, et millième, etc., ne font qu'un neuvième d'une lieue, au bout de laquelle le cheval commencera de la devancer; et la caption est en ce qu'on imagine que cette neuvième partie d'une lieue est une quantité infinie, à cause qu'on la divise par son imagination en des parties infinies. Je suis infiniment, etc.

LETTRE LII [1].

A M. CLERSELIER.

Monsieur,

Je ne m'étendrai point ici à vous remercier de tous les soins et des précautions dont il vous a plu user, afin que les lettres que j'ai eu l'honneur de recevoir du pays du Nord ne manquassent pas de tomber entre mes mains, car je vous suis d'ailleurs si acquis, et j'ai tant d'autres preuves de votre amitié, que cela ne m'est pas nouveau. Je vous dirai seulement qu'il ne s'en est égaré aucune, et que je me résous au voyage auquel j'ai été convié par les dernières, bien que j'y aie eu d'abord plus de répugnance que vous ne pourriez peut-être imaginer. Celui que j'ai fait à Paris l'été passé m'avait rebuté; et je vous

[1] Cinquantième du second volume de l'édition in-12.

Digitized by Google

puis assurer que l'estime extraordinaire que je fais de M. Chanut, et l'assurance que j'ai de son amitié, ne sont pas les moins principales raisons qui m'ont fait résoudre.

Pour le *Traité des passions*, je n'espère pas qu'il soit imprimé qu'après que je serai en Suède, car j'ai été négligent à le revoir, et y ajouter les choses que vous avez jugé y manquer, lesquelles l'augmenteront d'un tiers ; car il contiendra trois parties, dont la première sera des passions en général, et par occasion de la nature de l'ame, etc.; la seconde, des six passions primitives; et la troisième, de toutes les autres.

Pour ce qui est des difficultés qu'il vous a plu me proposer, 1° je réponds à la première qu'ayant dessein de tirer une preuve de l'existence de Dieu, de l'idée ou de la pensée que nous avons de lui, j'ai cru être obligé de distinguer premièrement toutes nos pensées en certains genres [1], pour remarquer lesquelles ce sont qui peuvent tromper; et, en montrant que les chimères même n'ont point en elles de fausseté, prévenir l'opinion de ceux qui pourraient rejeter mon raisonnement, sur ce qu'ils mettent l'idée qu'on a de Dieu au nombre des chimères. J'ai dû aussi distinguer entre les idées qui sont nées avec nous, et celles qui viennent d'ailleurs, ou sont faites par nous, pour prévenir l'opinion de ceux qui pourraient dire que l'idée de Dieu est faite par nous, ou acquise par ce que nous en avons ouï dire. De plus j'ai insisté sur le peu de certitude que nous avons de ce que nous persuadent toutes les idées que nous pensons venir d'ailleurs, pour montrer qu'il n'y en a aucune qui fasse rien connaître de si certain que celle que nous avons de Dieu. Enfin je n'aurais pu dire *qu'il se présente encore une autre voie*, etc., si je n'avais auparavant rejeté toutes les

[1] Voyez troisième Méditation, n° 5.

Digitized by Google

autres, et par ce moyen préparé les lecteurs à mieux concevoir ce que j'avais à écrire.

2° Je réponds à la seconde qu'il me semble voir très clairement qu'il ne peut y avoir de progrès à l'infini, au regard des idées qui sont en moi, à cause que je me sens fini, et qu'au lieu où j'ai écrit cela [1] je n'admets en moi rien de plus que ce que je connais y être; mais quand je n'ose par après [2] nier le progrès à l'infini, c'est au regard des œuvres de Dieu, lequel je sais être infini, et par conséquent que ce n'est pas à moi à prescrire aucune fin à ses ouvrages.

3° A ces mots, *substantiam*, *durationem*, *numerum* [3], etc., j'aurais pu ajouter *veritatem*, *perfectionem*, *ordinem*, et plusieurs autres dont le nombre n'est pas aisé à définir, et on peut disputer de toutes si elles doivent être distinguées, ou non, des premières que j'ai nommées; car *veritas* non distinguitur *à re verâ*, *sive substantia*, *nec perfectio a re perfecta*, etc.: c'est pourquoi je me suis contenté de mettre, *et si quæ alia sint ejusmodi.*

4° *Per infinitam substantiam* [4] *intelligo substantiam perfectiones veras et reales actu infinitas et immensas habentem. Quod non est accidens notioni substantiæ superadditum, sed ipsa essentia substantiæ absolute sumptæ, nullisque defectibus terminatæ, qui defectus ratione substantiæ accidentia sunt non autem infinitas, vel infinitudo.* Et il faut remarquer que je ne me sers jamais du mot d'*infini* pour signifier seulement n'avoir point de fin, ce qui est négatif, et à quoi j'ai appliqué le mot d'*indéfini*; mais pour signifier une chose réelle, qu

[1] Voyez troisième Méditation, n° 11, à la fin.
[2] Voyez Principes, seconde partie, art. 21.
[3] Voyez troisième Méditation, n° 14.
[4] Voyez *ibid.*, n° 15.

Digitized by Google

est incomparablement plus grande que toutes celles qui ont quelque fin [1].

5° Or je dis que la notion que j'ai de l'*infini*, est en moi avant celle du *fini*: pour ce que de cela seul que je conçois l'*être* ou *ce qui est*, sans penser s'il est fini ou infini, c'est l'être *infini* que je conçois; mais afin que je puisse concevoir un être *fini*, il faut que je retranche quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit précéder [2].

6° *Est inquam hæc idea summe vera*, etc. [3]. La vérité consiste en l'*être*, et la fausseté au *non-être* seulement; en sorte que l'idée de l'infini, comprenant tout l'être, comprend tout ce qu'il y a de vrai dans les choses, et ne peut avoir en soi rien de faux, encore que d'ailleurs on veuille supposer qu'il n'est pas vrai que cet *être* infini existe.

7° *Et sufficit me hoc ipsum intelligere* [4]. Nempe sufficit me intelligere *hoc ipsum quod Deus a me non comprehendatur* ut Deum juxta rei veritatem et qualis est intelligam, modo præterea judicem omnes in eo esse perfectiones quas clare intelligo, et insuper multo plures quas comprehendere non possum.

8° *Quantum ad parentes, ut omnia vera sint* [5], etc. Et c'est-à-dire: Encore que tout ce que nous avons coutume de croire d'eux soit peut-être vrai, à savoir, qu'ils ont engendré nos corps, je ne puis pas toutefois imaginer qu'ils m'aient fait en tant que je ne me considère que comme une chose qui pense, à cause que je ne vois aucun rapport entre l'action corporelle par laquelle j'ai

[1] Voyez les Principes, première partie, art. 26 et 27, et les Réponses aux premières Objections, n° 5.
[2] Voyez troisième Méditation, n° 16.
[3] Voyez *ibid.*, n° 17.
[4] Voyez *ibid.*, n° 18.
[5] Voyez *ibid.*, n° 23.

Digitized by Google

coutume de croire qu'ils m'ont engendré, et la production d'une substance qui pense.

9° *Omnem fraudem a defectu pendere, mihi est lumine naturali manifestum*[1]; *quia ens in quo nulla est imperfectio non potest tendere in non-ens, hoc est, pro fine et instituto suo habere non-ens, sive non bonum, sive non verum, hæc enim tria idem sunt. In omni autem fraude esse falsitatem manifestum est, falsitatemque esse aliquid non verum, et ex consequenti non-ens et non bonum.* Excusez si j'ai entrelardé cette lettre de latin, le peu de loisir que j'ai eu en l'écrivant ne me permet pas de penser aux paroles; et j'ai seulement désir de vous assurer que je suis, etc.

LETTRE LIII[2].

A UN AMI DE M. DESCARTES.

MONSIEUR,

N'osant pas m'adresser directement à M. Descartes pour lui proposer mes difficultés, j'emprunte votre crédit pour vous prier de les lui présenter, et pour tâcher de faire en sorte qu'il les prenne en bonne part, comme venant d'une personne qui a plus de désir d'apprendre que de contredire.

1° La deuxième règle de sa morale semble être dangereuse, portant qu'il faut se tenir aux opinions qu'on a une fois déterminé de suivre, quand elles seraient les plus

[1] Voyez troisième Méditation, n° 24, à la fin.
[2] Première du troisième volume de l'édition in-12.

Digitized by Google

douteuses, aussi bien que si elles étaient les plus assurées[1]: car si elles sont fausses ou mauvaises, plus on les suivra, plus on s'engagera dans l'erreur ou dans le vice.

2° La troisième règle[2] est plutôt une fiction pour se flatter et se tromper, qu'une résolution de philosophe, qui doit mépriser les choses possibles, s'il lui est expédient, sans les feindre impossibles; et un homme d'un sens commun ne se persuadera jamais que rien ne soit en son pouvoir que ses pensées.

3° Le premier principe de sa philosophie est : *Je pense, donc je suis*[3]. Il n'est pas plus certain que tant d'autres, comme celui-ci : *Je respire, donc je suis;* ou cet autre : *Toute action présuppose l'existence.* Dire que l'on ne peut respirer sans corps, mais qu'on peut bien penser sans icelui, c'est ce qu'il faudrait montrer par une claire démonstration; car combien qu'on se puisse imaginer qu'on est sans corps (quoique à peine) et qu'on vit sans respirer, il ne s'ensuit pas que cela soit en effet, et qu'on puisse vivre sans respirer.

4° Il faudrait donc prouver que l'ame peut penser sans le corps[4]. Aristote le présuppose à la vérité en un sien axiome, mais il ne le prouve point; il veut que 'ame puisse agir sans organes, d'où il conclut qu'elle peut être sans eux, mais il ne prouve pas le premier, qui est contredit par l'expérience : car on voit que ceux qui ont la fantaisie malade ne pensent pas bien; et s'ils n'avaient ni fantaisie, ni mémoire, ils ne penseraient pas du tout.

5° Il ne s'ensuit pas de ce que nous doutons des choses qui sont autour de nous, qu'il y ait quelque être plus parfait que le nôtre[5]. La plupart des philosophes ont douté

[1] Voyez Méthode, troisième partie, n° 3.
[2] Voyez *ibid.*, n° 4.
[3] Voyez Méthode, quatrième partie, n° 1.
[4] Voyez *ibid.*, n° 2.
[5] Voyez *ibid.*, n° 4.

Digitized by Google

de beaucoup de choses, comme les pyrrhoniens, et ils n'ont pas de là conclu qu'il y eût une Divinité; il y a d'autres preuves pour en faire avoir la pensée, et pour la prouver.

6° L'expérience fait voir que les bêtes font entendre leurs affections et passions par leur sorte de langage, et que par plusieurs signes elles montrent leur colère, leur crainte, leur amour, leur douleur, leur regret d'avoir mal fait; témoin ce qui se lit de certains chevaux qui, ayant été employés à couvrir leurs mères sans les connaître, se précipitaient après les avoir reconnues [1]. Il ne faut pas à la vérité s'arrêter à ces histoires, mais cela est évident que les animaux font leurs opérations par un principe plus excellent que par la nécessité provenante de la disposition de leurs organes, à savoir par un instinct qui ne se trouvera jamais en une machine, ou en une horloge, qui n'ont ni passion, ni affection, comme ont les animaux.

7° L'auteur dit [2] que l'ame doit être nécessairement créée, mais il eût été bon d'en donner la raison [3].

[1] Voyez Aristote, liv. IX, ch. 47 de l'Histoire des Animaux.

[2] Voyez Méthode, cinquième partie, n° 4, à la fin.

[3] Le reste de la lettre porte sur des questions de physique et sur une réforme d'orthographe admise dans l'impression de la Méthode, qui consiste à ôter le *p* et le *t* des mots *corps* et *esprits*. Descartes, dans sa réponse, renvoie à son imprimeur l'honneur de ce changement, en fait; mais il se prononce, en théorie, pour une révolution qui conformerait entièrement la manière d'écrire à la prononciation.

Digitized by Google

LETTRE LIV [1].

RÉPONSE DE M. DESCARTES.

MONSIEUR,

Il n'était pas besoin de la cérémonie dont votre ami a voulu user : ceux de son mérite et de son esprit n'ont que faire de médiateurs, et je tiendrai toujours à faveur quand des personnes comme lui me voudront faire l'honneur de me consulter sur mes écrits. Je vous prie de lui ôter ce scrupule; mais pour cette fois, puisqu'il l'a voulu, je vous donnerai la peine de lui adresser mes réponses.

1° Il est vrai que si j'avais dit absolument qu'il faut se tenir aux opinions qu'on a une fois déterminé de suivre, encore qu'elles fussent douteuses, je ne serais pas moins répréhensible que pour avoir dit : qu'il faut être opiniâtre et obstiné; à cause que se tenir à une opinion, c'est le même que de persévérer dans le jugement qu'on en a fait. Mais j'ai dit tout autre chose dans ma Méthode, à savoir : qu'il faut être résolu en ses actions, lors même qu'on demeure irrésolu en ses jugemens [2], et ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, c'est-à-dire n'agir pas moins constamment suivant les opinions qu'on juge douteuses, lorsqu'on s'y est une fois déterminé, c'est-à-dire lorsqu'on a considéré qu'il n'y en a point d'autres qu'on juge meilleures, ou plus certaines, que si on connaissait que celles-là fussent les meilleures; comme en

[1] Deuxième du troisième volume de l'édition in-12.
[2] Voyez Méthode, troisième partie, n° 1.

Digitized by Google

effet elles le sont sous cette condition [1]. Et il n'est pas à craindre que cette fermeté en l'action nous engage de plus en plus dans l'erreur, ou dans le vice, d'autant que l'erreur ne peut être que dans l'entendement, lequel je suppose nonobstant cela demeurer libre, et considérer comme douteux ce qui est douteux. Outre que je rapporte principalement cette règle aux actions de la vie qui ne souffrent aucun délai, et que je ne m'en sers que par provision [2], avec dessein de changer mes opinions sitôt que j'en pourrai trouver de meilleures, et de ne perdre aucune occasion d'en chercher [3]. Au reste j'ai été obligé de parler de cette résolution et fermeté touchant les actions, tant à cause qu'elle est nécessaire pour le repos de la conscience, que pour empêcher qu'on ne me blâmât de ce que j'avais écrit que, pour éviter la prévention, il faut une fois en sa vie se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa créance; car apparemment on m'eût objecté que ce doute si universel peut produire une grande irrésolution, et un grand déréglement dans les mœurs. De façon qu'il ne me semble pas avoir pu user de plus de circonspection que j'ai fait, pour placer la résolution, en tant qu'elle est une vertu, entre les deux vices qui lui sont contraires, à savoir l'indétermination et l'obstination.

2° Il ne me semble point que ce soit une fiction, mais une vérité, qui ne doit point être niée de personne, qu'il n'y a rien qui soit en notre pouvoir que nos pensées, au moins en prenant le mot de pensée comme je fais, pour toutes les opérations de l'ame; en sorte que non seulement les méditations et les volontés, mais même les fonctions de voir, d'ouïr, de se déterminer à un mouvement plutôt qu'à un autre, etc., en tant qu'elles dépendent

[1] Voyez Méthode, troisième partie, n° 3.
[2] Voyez *ibid.*, n° 1.
[3] Voyez *ibid.*, n° 5.

Digitized by Google

d'elle [1], sont des pensées. Et il n'y a rien du tout que les choses qui sont comprises sous ce mot, qu'on attribue proprement à l'homme en langue de philosophe; car pour les fonctions qui appartiennent au corps seul, on dit qu'elles se font dans l'homme et non par l'homme. Outre que par le mot *entièrement* [2], et par ce qui suit, à savoir, que lorsque nous avons fait notre mieux touchant les choses extérieures, tout ce qui manque de nous réussir est au regard de nous *absolument* impossible, je témoigne assez que je n'ai point voulu dire pour cela que les choses extérieures ne fussent point du tout en notre pouvoir, mais seulement qu'elles n'y sont qu'en tant qu'elles peuvent suivre de nos pensées, et non pas *absolument*, ni *entièrement*, à cause qu'il y a d'autres puissances hors de nous, qui peuvent empêcher les effets de nos desseins. Même pour m'exprimer mieux, j'ai joint ensemble ces deux mots *au regard de nous*, et *absolument*, que les critiques pourraient reprendre comme se contredisant l'un à l'autre, n'était que l'intelligence du sens les accorde. Or nonobstant qu'il soit très vrai qu'aucune chose extérieure n'est en notre pouvoir qu'en tant qu'elle dépend de la direction de notre ame, et que rien n'y est absolument que nos pensées, et qu'il n'y ait (ce me semble) personne qui puisse faire difficulté de l'accorder, lorsqu'il y pensera expressément, j'ai dit néanmoins qu'il faut s'accoutumer à le croire, et même qu'il est besoin à cet effet d'un long exercice, et d'une méditation souvent réitérée, dont la raison est que nos appétits et nos passions nous dictent continuellement le contraire; et que nous avons tant de fois éprouvé, dès notre enfance, qu'en pleurant, ou commandant, etc., nous nous sommes fait obéir par nos nourrices, et avons obtenu les choses que nous désirions, que nous nous sommes insensiblement

[1] C'est-à dire *de l'ame*.

[2] Voyez Méthode, troisième partie, n° 4.

Digitized by Google

persuadés que le monde n'était fait que pour nous, et que toutes choses nous étaient dues. En quoi ceux qui sont nés grands et heureux ont le plus d'occasions de se tromper, et l'on voit aussi que ce sont ordinairement eux qui supportent le plus impatiemment les disgraces de la fortune. Mais il n'y a point, ce me semble, de plus digne occupation pour un philosophe que de s'accoutumer à croire ce que lui dicte la vraie raison, et à se garder des fausses opinions que ses appétits naturels lui persuadent.

3° Lorsqu'on dit : *Je respire, donc je suis ;* si l'on veut conclure son existence de ce que la respiration ne peut être sans elle, on ne conclut rien, à cause qu'il faudrait auparavant avoir prouvé qu'il est vrai qu'on respire; et cela est impossible, si ce n'est qu'on ait aussi prouvé qu'on existe. Mais si l'on veut conclure son existence du sentiment ou de l'opinion qu'on a qu'on respire, en sorte qu'encore même que cette opinion ne fût pas vraie on juge toutefois qu'il est impossible qu'on l'eût si on n'existait, on conclut fort bien; à cause que cette pensée de respirer se présente alors à notre esprit avant celle de notre existence, et que nous ne pouvons douter que nous ne l'ayons pendant que nous l'avons [1]. Et ce n'est autre chose à dire en ce sens-là : *Je respire, donc je suis*, sinon : *Je pense, donc je suis*. Et si l'on y prend garde on trouvera que toutes les autres propositions, desquelles nous pouvons ainsi conclure notre existence, reviennent à cela même: en sorte que, par elles, on ne prouve point l'existence du corps, c'est-à-dire celle d'une nature qui occupe de l'espace, etc., mais seulement celle de l'ame, c'est-à-dire d'une nature qui pense; et bien qu'on puisse douter si ce n'est point une même nature qui pense et qui occupe de l'espace, c'est-à-dire qui est ensemble in-

[1] Voyez Méthode, quatrième partie, n° 4.

Digitized by Google

tellectuelle et corporelle, toutefois on ne la connaît par le chemin que j'ai proposé que comme intellectuelle.

4° De cela seul qu'on conçoit clairement et distinctement les deux natures de l'ame et du corps comme diverses, on connaît que véritablement elles sont diverses, et par conséquent que l'ame peut penser sans le corps, nonobstant que, lorsqu'elle lui est jointe, elle puisse être troublée en ses opérations par la mauvaise disposition des organes.

5° Bien que les pyrrhoniens n'aient rien conclu de certain ensuite de leurs doutes, ce n'est pas à dire qu'on ne le puisse. Et je tâcherais ici de faire voir comment on s'en peut servir pour prouver l'existence de Dieu, en éclaircissant les difficultés que j'ai laissées en ce que j'en ai écrit; mais on m'a promis de m'envoyer bientôt un recueil de tout ce qui peut être mis en doute sur ce sujet, ce qui me donnera peut-être occasion de le mieux faire: c'est pourquoi je supplie celui qui a fait ces remarques de me permettre que je diffère jusqu'à ce que je l'aie reçu.

6° Il est certain que la ressemblance qui est entre la plupart des actions des bêtes et les nôtres nous a donné, dès le commencement de notre vie, tant d'occasions de juger qu'elles agissent par un principe intérieur semblable à celui qui est en nous, c'est-à-dire par le moyen d'une ame qui a des sentimens et des passions comme les nôtres, que nous sommes tous naturellement préoccupés de cette opinion; et, quelques raisons qu'on puisse avoir pour la nier, on ne saurait quasi dire ouvertement ce qui en est, qu'on ne s'exposât à la risée des enfans et des esprits faibles. Mais pour ceux qui veulent connaître la vérité, ils doivent surtout se défier des opinions dont ils ont été ainsi prévenus dès leur enfance; et pour savoir ce que l'on doit croire de celle-ci, on doit, ce me semble, considérer quel jugement en ferait un homme qui aurait été nourri toute sa vie en quelque lieu où il n'aurait jamais vu au-

Digitized by Google

cuns autres animaux que des hommes, et où s'étant fort adonné à l'étude des mécaniques il aurait fabriqué ou aidé à fabriquer plusieurs automates (dont les uns avaient la figure d'un homme, les autres d'un cheval, les autres d'un chien, les autres d'un oiseau, etc., et qui marchaient, qui mangeaient, et qui respiraient, bref qui imitaient, autant qu'il était possible, toutes les autres actions des animaux dont ils avaient la ressemblance, sans omettre même les signes dont nous usons pour témoigner nos passions, comme de crier lorsqu'on les frappait, de fuir lorsqu'on faisait quelque grand bruit autour d'eux, etc., en sorte que souvent il se serait trouvé empêché à discerner entre de vrais hommes ceux qui n'en avaient que la figure), et à qui l'expérience aurait appris qu'il n'y a pour les reconnaître que les deux moyens que j'ai expliqués dans ma Méthode [1], dont l'un est que jamais, si ce n'est par hasard, ces automates ne répondent, ni de parole, ni même par signes, à propos de ce dont on les interroge; et l'autre, que bien que souvent les mouvemens qu'ils font soient plus réguliers et plus certains que ceux des hommes les plus sages, ils manquent néanmoins en plusieurs choses, qu'ils devraient faire pour nous imiter, plus que ne feraient les plus insensés : il faut, dis-je, considérer quel jugement cet homme ferait des animaux qui sont parmi nous, lorsqu'il les verrait; principalement s'il était imbu de la connaissance de Dieu, ou du moins qu'il eût remarqué de combien toute l'industrie dont usent les hommes en leurs ouvrages est inférieure à celle que la nature fait paraître en la composition des plantes; et en ce qu'elle les remplit d'une infinité de petits conduits imperceptibles à la vue, par lesquels elle fait monter peu à peu certaines liqueurs qui, étant parvenues au haut de leurs branches, s'y mêlent, s'y agencent, et s'y dessèchent en telle façon, qu'elles y forment des

[1] Voyez cinquième partie, n° 4.

Digitized by Google

feuilles, des fleurs, et des fruits; en sorte qu'il crût fermement que si Dieu ou la nature avait formé quelques automates qui imitassent nos actions, ils les imiteraient plus parfaitement, et seraient, sans comparaison, plus industrieusement faits qu'aucun de ceux qui peuvent être inventés par les hommes: or il n'y a point de doute que cet homme voyant les animaux qui sont parmi nous, et remarquant en leurs actions les deux mêmes choses qui les rendent différentes des nôtres, qu'il aurait accoutumé de remarquer dans ses automates, ne jugerait pas qu'il y eût en eux aucun vrai sentiment, ni aucune vraie passion, comme en nous, mais seulement que ce seraient des automates qui, étant composés par la nature, seraient incomparablement plus accomplis qu'aucun de ceux qu'il aurait faits lui-même auparavant. Si bien qu'il ne reste plus ici qu'à considérer si le jugement qu'il ferait ainsi avec connaissance de cause, et sans avoir été prévenu d'aucune fausse opinion, est moins croyable que celui que nous avons fait dès lors que nous étions enfans, et que nous n'avons retenu depuis que par coutume, le fondant seulement sur la ressemblance qui est entre quelques actions extérieures des animaux, et les nôtres, laquelle n'est nullement suffisante pour prouver qu'il y en ait aussi entre les intérieures.

7° J'ai tâché [1] de faire connaître que l'ame était une substance réellement distincte du corps; ce qui suffit, ce me semble, en parlant à ceux qui avouent que Dieu est créateur de toutes choses, pour leur faire aussi avouer que nos ames doivent nécessairement être créées par lui. Et ceux qui se seront assurés de son existence par le chemin que j'ai montré, ne pourront manquer de le reconnaître pour tel [2].

[1] Voyez Méthode, quatrième partie, n° 2.

[2] Le reste répond aux questions sur la physique et sur l'orthographe. Voyez la note à la fin de la lettre précédente.

Digitized by Google

LETTRE LV[1].

VIRO CLARISSIMO RENATO DESCARTES S. D.

Variæ objectiones contra ejus Meditationes de prima Philosophia, et præcipue de mente humana, de Deo, de corpore, et vacuo.

Non is sum, vir clarissime, qui negotiosissimum otium tuum altercationibus interturbare velim; sed quum, doctissimis operibus in lucem editis, pro singulari tua humanitate sæpe professus sis, si quid obscuri aut minus certi cuipiam videretur, te responsione illustraturum, ingratum tibi fore non existimavi, si oblato beneficio uterer, idque a te postulare auderem, ut quem in omnibus fere, quæ de prima Philosophia docuisti, tecum plane consentientem habes, uno aut altero qui superest scrupulo, liberare non graveris, quos, ne te amplius morer, breviter exponam.

De mente humana.

Quæ de mentis a corpore distinctione disseruisti, certe clara, perspicua, divina mihi videntur, atque ut veritate nihil antiquius, eadem fere a S. Augustino toto pene libro 10 de Trinitate, sed maxime capite 10 luculenter esse disputata, non sine magna voluptate percepi.

Id unum me movet, quod in responsionibus ad objectiones quintas[2] humanam nunquam mentem non cogitare asseras, eo quod sit substantia cogitans; quod autem non recordemur cogitationum quas habuit in utero ma-

[1] Troisième du troisième volume de l'édition in-12.
[2] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 11.

Digitized by Google

tris vel in lethargia, inde provenire, quod ad recordationem cogitationum quas habuit mens, quamdiu corpori est conjuncta, requiritur, ut quædam ipsarum vestigia in cerebro impressa sint, ad quæ se convertendo, sive se applicando, recordetur; mirum autem non esse, si cerebrum infantis, vel lethargici, vestigiis istis recipiendis sit ineptum.

At enim in mente nostra duplex memoriæ vis necessario admittenda videtur.

Altera mere spiritualis, altera quæ corporeo organo indigeat, sicut duplex cogitandi vis, ut tu ipse egregie explicas et probas [1]; altera quæ pure intelligit sine ope ullius facultatis corporeæ; altera, quæ ad imagines in cerebro depictas se applicat. Quare fatendum est, quod ad posteriores hasce mentis operationes attinet, hoc est, imaginationes, fieri non posse ut earum recordemur, nisi quædam ipsarum vestigia in cerebro impressa sint.

Sed contrarium prorsus de puris intellectionibus dicendum videtur : nempe ad earum recordationem nullo modo requiri impressa illa in cerebro vestigia; imo vero quamdiu puræ intellectiones manent, id fieri nullatenus posse, quandoquidem nullum est iis cum cerebro, vel ulla alia re corporea, commercium.

Et sane quis credat mentem sine ope cerebri intelligere posse, suæ vero intellectionis sine cerebri ope recordari non posse? Imo vero, hoc posito, de rebus spiritualibus et incorporeis, qualis ipse et Deus est, mens ratiocinari non posset, quum omnis ratiocinatio ex multarum intellectionum serie constet, quarum connexio a nobis percipi non potest, nisi priorum recordemur, dum posteriores efformamus. At priorum nulla in cerebro impressa vestigia, quum puras illas intellectiones fuisse statuamus. Potest igitur mens suarum cogitationum memi-

[1] Voyez seconde Méditation, n°s 10 et 11, et sixième Méditation, n° 2.

Digitized by Google

nisse, sine impressis earum in cerebro vestigiis. Alia ergo causa quærenda est, cur, si semper mens cogitet, nemo hactenus earum cogitationum recordatus fuerit, quas in utero matris habuerit; præsertim quum illas maxime claras et distinctas fuisse necesse sit, si verum est, quod ubique asseris, et quidem merito, ut mihi etiam videtur, nihil magis menti nostræ officere, quam sensuum præjudicia, quæ tum nulla plane fuerunt.

Neque vero necesse videtur, ut mens semper cogitet, etiamsi sit substantia cogitans; satis enim est ut in ea semper sit vis cogitandi, ut substantia corporea semper divisibilis est, etsi non semper actu dividatur.

De Deo.

Rationes quibus probasti Deum existere, non tantum ingeniosæ, ut omnes fatentur, sed etiam veræ ac solidæ demonstrationes mihi videntur, præsertim duæ priores. In tertia quædam occurrunt, quæ accuratius explicari peroptarem.

Primo, illius demonstrationis vis in eo potissimum consistit, quod quum tempus præsens a proxime præcedenti non pendeat, non minor causa requiratur ad rem conservandam, quam ad ipsam primum producendam. Sed quæri potest, de quo tempore hic agatur. Si enim de ipsius mentis duratione, quam tempus appellas, negant vulgo philosophi ac theologi, rei permanentis et maxime spiritalis, qualis mens est, durationem esse successivam, sed permanentem, et totam simul (quod quidem de Dei duratione certissimum est), ac proinde non esse in ea partes quærendas, quarum priores a posterioribus non dependeant, quod tantum de duratione motus concedunt, quæ etiam sola proprie tempus est. Quod si respondeas, te etiam de tempore proprie dicto loqui, quod est duratio motus, ut solis et reliquorum astrorum, nihil hoc ad mentis nostræ conservationem pertinere vi-

Digitized by Google

detur, quandoquidem, etiamsi nullum omnino corpus in rerum natura esse supponeretur (sicut etiam in tertia Meditatione [1] nullum adhuc esse supponis) cujus motu tempus perageretur, quidquid de necessaria mentis nostræ a Deo conservatione asseris, pondus suum habere deberet.

Quare ut hæc demonstratio eamdem, quam reliquæ vim habeat, opus esset ut exponeres :

1° Quid sit duratio, et quomodo distinguatur a re durante.

2° Utrum rei permanentis ac spiritalis duratio successiva sit an permanens.

3° Quid sit proprie tempus ; et in quo a rei permanentis successione differat, si utraque res successiva sit.

4° Unde tempus suam brevitatem aut longitudinem sortiatur, et unde motus suam tarditatem aut velocitatem.

Deinde, in eadem duratione, pro axiomate statuitur : Quod potest efficere id quod majus est, sive difficilius, potest etiam efficere id quod est minus [2] ; id vero non videtur universe verum, quod axiomatis ratio postulat : possum enim intelligere, non tamen terram suo loco movere, quum tamen prius longe majus sit quam posterius.

Denique non majus videtur me ipsum conservare, quam mihi dare perfectiones, quas mihi deesse percipio [3] ; quandoquidem omnipotentiam, omniscientiam, etc., deesse mihi sentio, quas tamen mihi ipsi dare non possem, nisi me ipsum Deum efficerem, quod longe majus esset quam me ipsum conservare.

De re quanta a locali extensione non distincta.

Rem quantam a locali extensione nulla ratione distin-

[1] Voyez troisième Méditation, n° 1.
[2] Voyez Réponses aux secondes Objections, n° 81.
[3] Voyez troisième Méditation, n° 20.

Digitized by Google

gui asseris [1] : velim igitur scire, num rationem aliquam cogitaveris, qua doctrinam istam cum catholica fide concilies, quæ credere nos jubet Christi corpus sine locali extensione in altari præsens adesse; sicut non infeliciter ostendisti [2], quomodo accidentium a substantia indistinctio cum eodem mysterio cohærere posset : alioquin facile percipis, quanto periculo rem omnium sacratissimam exponas.

De vacuo.

Vacuum in natura non modo nullum esse, sed ne quidem ullum esse posse contendis [3]; id vero omnipotentiæ divinæ derogare videtur. Quid enim? an non potest Deus vinum intra dolium contentum in nihilum redigere, nec ullum aliud corpus in ejus locum producere, nec sinere ut ullum aliud eo introeat? quanquam illud ultimum minime necessarium sit, quum, destructo vino, non posset ullum corpus in ejus locum subire, quin aliam partem vacuam relinqueret. Vel ergo Deus necessario corpora omnia conservat, vel, si aliquod in nihilum redigere potest, dari etiam vacuum potest.

At inquis, si daretur vacuum, omnes corporis proprietates ipsi competerent, ut longitudo, latitudo, profunditas, divisibilitas, etc., ergo verum esset corpus.

Respondeo nullam ipsi vacuo proprietatem competere, utpote quod nihilum est, sed tantum dolii concavitati, cujus partes tot pedibus a se invicem distant, etc. Et sane corpus intra dolii latera contentum nihil ad hoc conferre videtur; unde non mirum, si illo ablato eædem proprietates ei concavitati conveniant. Quum enim dolium et vinum, vel quodcunque aliud corpus intra dolii latera contentum, sint duæ substantiæ plane diversæ, utraque sine altera complete cogitari potest.

[1] Voyez les Principes, seconde partie, art. 9 et 10.
[2] Voyez Réponses aux quatrièmes Objections, n° 69-78.
[3] Voyez les Principes, seconde partie, art. 16.

Digitized by Google

Quæro ergo, dum dolium seorsim considero, an non mensurare possim ejus concavitatem et perscrutari quot pedibus fundum a fundo distet, quis sit diameter concavitatis cylindricæ et reliqua hujusmodi.

Quare hæc solum remanere aio, corpore illo contento in nihilum redacto; non vero quæ illi corpori seorsum competebant, ut quod illius partes a se mutuo disjungi possent, et variis motibus agitari.

Ut ut sit, libentius faterer ignorantiam meam, quam in animum inducerem meum Deum corpora omnia necessario conservare, vel saltem nullum ex iis posse in nihilum redigere, quin statim aliud creet.

Hæc sunt, vir clarissime, quæ pro solita tua eruditione et perspicuitate paulo clarius a te explicari non infructuosum fore existimem; quod si ignoti hominis preces tanti apud te non fuerint, at veritas ipsa, cujus solius amore hæc ad te conscripsi, id a te suo jure repetet, et, ut spero, impetrabit.

MÊME LETTRE [1].

A M. DESCARTES.

MONSIEUR,

Je ne m'adresse point à vous dans le dessein de troubler par de nouvelles disputes un loisir qui vous est si cher, et que vous employez si utilement; mais puisque vous avez eu la bonté de nous avertir, en plusieurs en-

[1] La version des lettres des troisième et quatrième volumes de l'édition in-12, que nous suivons, est de Clerselier fils. (Voyez la note sur cette lettre.)

Digitized by Google

droits des doctes écrits que vous avez mis au jour, que si l'on y trouvait quelque chose d'obscur, ou qui ne semblât pas tout-à-fait hors de doute, vous tâcheriez de l'éclaircir par votre réponse, j'ai cru que vous ne trouveriez pas mauvais si je me servais aujourd'hui de l'offre que vous me faites, et si, après avoir lu avec admiration, et approuvé presque entièrement tout ce que vous avez écrit touchant la première Philosophie, j'osais vous prier de me vouloir délivrer de deux ou trois scrupules qui me restent. Je vous les proposerai le plus brièvement qu'il me sera possible, afin de ne vous pas arrêter davantage.

De l'esprit humain.

Ce que vous avez écrit de la distinction qui est entre l'ame et le corps me semble très clair, très évident, et tout divin; et, comme il n'y a rien de plus ancien que la vérité, j'ai eu une singulière satisfaction de voir que presque les mêmes choses avaient été autrefois agitées fort clairement et fort agréablement par saint Augustin, dans tout le livre dixième de la Trinité, mais principalement au chapitre dixième.

Je trouve seulement de la difficulté en ce que, dans vos réponses aux cinquièmes objections [1], vous dites que l'ame pense toujours, à cause qu'elle est une substance qui pense, et que ce qui fait que nous ne nous ressouvenons pas des pensées qu'elle a eues lorsque nous étions dans le ventre de nos mères, ou pendant une léthargie, vient de ce que, pendant que l'ame est unie au corps, pour se ressouvenir de nos pensées il est nécessaire qu'il en demeure quelques vestiges imprimés dans le cerveau; vers lesquels l'ame se tournant et s'y appliquant, elle se ressouvient; et qu'on ne doit pas trouver étrange si le

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 11.

Digitized by Google

cerveau d'un enfant, ou d'un léthargique, n'est pas propre à recevoir ces impressions.

Mais il faut à mon avis nécessairement admettre en notre esprit deux sortes de mémoires, l'une purement spirituelle, et l'autre qui se fasse par l'entremise d'un organe corporel; de même que l'on admet ordinairement deux manières ou deux facultés de penser (ainsi que vous expliquez et prouvez vous-même admirablement [1]), l'une qui conçoit purement et sans l'aide d'aucune faculté corporelle, et l'autre qui s'applique aux images qui sont dépeintes dans le cerveau : de sorte qu'il faut confesser que pour ce qui est de ces dernières opérations de l'esprit, c'est à savoir des imaginations, il est impossible que nous nous en ressouvenions, s'il n'en demeure quelques vestiges imprimés dans le cerveau.

Mais il me semble que l'on doit dire tout le contraire à l'égard des conceptions pures, c'est à savoir que pour s'en ressouvenir il n'est nullement besoin qu'il y en ait aucun vestige dans le cerveau; et même tandis qu'elles demeurent de pures conceptions, il n'est pas possible que cela soit, puisqu'elles n'ont aucun commerce ni correspondance avec le cerveau, ni avec aucune autre chose corporelle.

Et véritablement qui croirait que l'esprit peut concevoir sans l'aide du cerveau, et qu'il ne peut se ressouvenir de sa conception sans l'aide du cerveau? Et même si cela était, l'esprit ne pourrait en aucune façon raisonner des choses spirituelles et incorporelles, telles qu'est Dieu lui-même, vu que tout raisonnement est composé d'une suite de plusieurs conceptions, dont nous ne pourrions comprendre la liaison, si nous ne nous ressouvenions des premières, lorsque nous formons les secondes. Mais quant aux premières, il n'en demeure aucun vestige

[1] Voyez seconde Méditation, nos 10 et 11, et sixième Méditation, no 2.

Digitized by Google

dans le cerveau, puisque nous supposons qu'elles ont été de pures conceptions. L'esprit donc peut se ressouvenir de ses pensées sans qu'il en soit resté aucun vestige dans le cerveau. Il faut donc chercher une autre raison, pourquoi, s'il est vrai que l'ame pense toujours, personne néanmoins jusques ici ne s'est ressouvenu des pensées qu'il a eues tandis qu'il était au ventre de sa mère; vu principalement que ces pensées ont dû être très claires et très distinctes, si, comme vous dites en plusieurs endroits, et même à mon avis avec raison, il est véritable qu'il n'y a rien qui offusque davantage les lumières de notre ame, que les préjugés des sens, desquels pour lors personne n'est prévenu.

Et même il ne semble pas nécessaire que l'ame pense toujours, encore qu'elle soit une substance qui pense; car il suffit qu'elle ait toujours en soi la faculté de penser: comme la substance corporelle est toujours divisible, encore qu'en effet elle ne soit pas divisée.

De Dieu.

Les raisons dont vous vous servez pour prouver l'existence de Dieu, ne me semblent pas seulement ingénieuses, comme tout le monde l'avoue, mais aussi de vraies et de solides démonstrations, particulièrement les deux premières. Dans la troisième, il y a quelque chose que j'aurais bien voulu que vous eussiez expliqué plus exactement.

Premièrement, toute la force de cette démonstration consiste principalement en ce que, comme le temps présent ne dépend point de celui qui le précède immédiatement, il ne faut pas une moindre puissance pour conserver une chose que pour la créer la première fois. Mais on peut demander ici de quel temps vous entendez parler: car si c'est de la durée de l'esprit même, que vous appelez du nom de *temps*, les philosophes et les théo-

Digitized by Google

logiens disent ordinairement que la durée d'une chose permanente, et surtout d'une chose spirituelle, telle qu'est l'esprit, ou l'ame de l'homme, n'est pas successive, mais permanente et toute à-la-fois (ce qui est vrai de la durée de Dieu), et partant qu'on n'y doit point chercher de parties qui s'entresuivent les unes les autres sans être dépendantes; ce qu'ils accordent seulement se pouvoir dire de la *durée du mouvement*, qui seule est proprement ce qu'on appelle *temps*. Que si vous répondez que vous entendez aussi proprement parler du temps qui est la durée du mouvement, à savoir du soleil, et des autres astres, il semble que cela n'appartient en aucune façon à la conservation de notre esprit; puisque, bien que l'on supposât qu'il n'y eût aucun corps en la nature (ainsi que vous supposez en la troisième Méditation [1]) par le mouvement duquel le temps se pût mesurer, tout ce que vous dites de la nécessaire conservation de notre esprit ne laisserait pas de se soutenir et avoir de la force.

C'est pourquoi, afin que cette démonstration ait autant de force que les autres, il serait besoin qne vous prissiez la peine d'expliquer ce qui suit :

1° Ce que c'est que la durée, et en quoi elle diffère de la chose qui dure.

2° Si la durée d'une chose permanente et spirituelle est successive ou permanente.

3° Ce que c'est proprement que le temps, et en quoi il diffère de la succession d'une chose permanente; et si l'un et l'autre est une chose successive.

4° D'où le temps emprunte sa brièveté, ou sa longueur; et d'où le mouvement emprunte sa tardiveté, ou sa vitesse.

Par après, au sujet même de la durée, vous établissez

[1] Voyez troisième Méditation, n° 1.

Digitized by Google

pour axiome que ce qui peut faire ce qui est plus grand, ou plus difficile, peut faire aussi ce qui est moindre [1]. Toutefois cela ne semble pas universellement vrai, ainsi que le requiert la nature d'un axiome. Car, par exemple, je puis bien entendre et concevoir, mais je ne puis néanmoins faire mouvoir la terre de sa place, quoique pourtant le premier soit beaucoup plus grand que le dernier.

Enfin, il semble que ce ne soit pas une chose plus grande de me conserver moi-même que de me donner les perfections que j'aperçois qui me manquent [2] : puisque je sens que la toute-puissance et la science de toutes choses me manquent, lesquelles toutefois je ne pourrais me donner sans me faire Dieu; ce qui serait beaucoup plus grand que de me conserver moi-même.

Qu'une chose étendue n'est pas réellement distincte de son extension locale.

Vous soutenez [3] qu'une chose étendue ne peut en aucune façon être distinguée de son extension locale : vous m'obligeriez donc fort de me dire si vous n'avez point inventé quelque raison par laquelle vous accordiez cette doctrine avec la foi catholique, qui nous oblige de croire que le corps de Jésus-Christ est présent au saint sacrement de l'autel sans extension locale, ainsi que vous avez très bien montré [4] comment l'indistinction des accidens d'avec la substance peut s'accorder avec le même mystère; autrement vous voyez bien à quel danger vous exposez la chose du monde la plus sacrée.

Du vide.

Vous assurez [5] que non-seulement il n'y a point de vide en la nature, mais même qu'il n'y en peut avoir; ce

[1] Voyez Réponses aux secondes Objections, n° 81.
[2] Voyez troisième Méditation, n° 20.
[3] Voyez les Principes, seconde partie, art. 9 et 10.
[4] Voyez Réponses aux quatrièmes Objections, n° 69-78.
[5] Voyez les Principes, seconde partie, art. 16.

Digitized by Google

qui semble déroger à la toute-puissance de Dieu. Quoi donc? Dieu ne peut-il pas réduire au néant le vin qui est contenu dans un tonneau, et n'y produire aucun autre corps en sa place, ou ne pas souffrir qu'il y en entre aucun autre? quoique ce dernier ne soit pas nécessaire, puisque, le vin étant une fois anéanti, aucun autre corps ne pourrait rentrer en sa place qu'il ne laissât une autre place vide en la nature. D'où il suit, ou que Dieu conserve nécessairement tous les corps; ou que s'il peut en réduire un au néant, il peut aussi y avoir du vide.

Mais, dites-vous, s'il y avait du vide, ce vide aurait toutes les propriétés du corps, comme sont la longueur, la largeur, la profondeur, la divisibilité, et ainsi du reste, et par conséquent ce serait un vrai corps.

Je réponds que ce vide, qui est un néant, n'a aucune propriété, mais seulement la concavité du tonneau, dont les parties sont éloignées de tant de pieds l'une de l'autre; et certes le corps contenu entre les côtés de ce tonneau ne contribue rien à cela : ce qui fait que ce n'est pas merveille, si, ce corps étant ôté, les mêmes propriétés conviennent encore à cette conçavité. Car, puisque le tonneau et le vin, ou quelque autre corps que ce puisse être qui soit contenu entre les côtés du tonneau, sont deux substances tout-à-fait diverses, chacune desquelles peut être conçue sans l'autre comme une chose complète, je vous demande si, lorsque je considère le tonneau séparément, je ne puis pas mesurer sa concavité, voir combien il y a de pieds depuis un fond jusques à l'autre, et quel est le diamètre de sa concavité cylindrique, et ainsi du reste. Aussi je prétends seulement que ces propriétés demeurent, le corps qui était contenu dedans étant anéanti, et non pas celles qui appartenaient particulièrement à ce corps, comme, par exemple, que ses parties pouvaient être séparées les unes des autres, et être agitées en diverses façons.

Digitized by Google

Quoi qu'il en soit, j'aimerais mieux avouer mon ignorance que de me persuader que Dieu conserve nécessairement tous les corps; ou du moins qu'il n'en peut anéantir aucun, qu'en même temps il n'en crée un autre.

Voilà, Monsieur, ce que j'ai jugé avoir besoin d'une explication plus exacte, en ce que vous avez écrit. Que si les prières d'un homme inconnu n'ont pas assez de force pour obtenir cela de vous, j'espère que le grand amour que j'ai pour la vérité, qui seule m'a donné la hardiesse de vous écrire, et qui vous fait aimer tous ceux qui la chérissent, vous portera à m'accorder l'effet de ma prière, et à satisfaire à tous mes doutes, et même à ma curiosité. Je suis...

LETTRE LVI [1].

RESPONSIO RENATI DESCARTES.

Etsi auctor objectionum quæ heri mihi datæ sunt, nec facie nec nomine notus esse voluerit, ea tamen parte quæ melior est, nempe ingenio, ignorari non potest. Et quia hoc valde perspicax atque eruditum esse deprehendo, non pudebit me ab eo superari et doceri. Quia vero se non altercandi, sed solius veritatis detegendæ studio teneri profitetur, non nisi paucis hic respondebo, ut aliquid ad colloquium reservem : nam cum altercatoribus quidem tutius scriptis, sed cum iis qui verum quærunt, commodius viva voce agi puto.

Duplicem memoriæ vim admitto : in mente autem in-

[1] Quatrième du troisième volume de l'édition in-12.

Digitized by Google

fantis nullas unquam intellectiones puras, sed confusas sensationes duntaxat fuisse mihi persuadeo; et quamvis confusæ istæ sensationes vestigia quædam sua in cerebro relinquant, quæ in reliquam vitam ibi manent, non tamen sufficiunt ut advertamus sensationes, quæ nobis adultis adveniunt, similes esse iis quas in utero matris habuimus, sicque ipsarum recordemur, quia hoc pendet a quadam reflexione intellectus, sive memoriæ intellectualis, cujus in utero nullus usus fuit. Atqui necessarium videtur ut mens semper actu cogitet, quia cogitatio constituit ejus essentiam, quemadmodum extensio constituit essentiam corporis, nec concipitur tanquam attributum, quod potest adesse vel abesse, quemadmodum in corpore concipitur divisio partium vel motus.

Quæ proponuntur de duratione et tempore, nituntur opinione scholarum, a qua valde dissentio; quod scilicet duratio motus sit alterius naturæ, quam duratio rerum non motarum, ut in art. 57, p. 41, primæ partis Principiorum explicui. Et quamvis nulla corpora existerent, dici tamen non posset duratio mentis humanæ tota simul, quemadmodum duratio Dei; quia manifeste cognoscitur successio in cogitationibus nostris, qualis in cogitationibus divinis nulla potest admitti; atqui perspicue intelligimus fieri posse ut existam hoc momento, quo unum quid cogito, et tamen ut non existam momento proxime sequenti, quo aliud quid potero cogitare, si me existere contingat.

Axioma: quod potest majus, potest etiam minus, quum de causis primis et non aliunde limitatis quæstio est, mihi videtur per se notum; sed quum agitur de causa ad aliquem effectum determinata, vulgo dicitur majus esse pro tali causa, si producat alium effectum, quam si producat illum ad quem est determinata et apta: quo sensu majus est pro homine terram loco movere, quam intelligere. Est etiam majus se conservare, quam sibi dare

Digitized by Google

quasdam ex perfectionibus quas nobis deesse percipimus; atque hoc sufficit ad vim argumenti, quamvis fortasse minus sit, quam sibi dare omnipotentiam totam simul, aliasve perfectiones divinas collective sumptas.

Quum ipsummet concilium Tridentinum explicare noluerit quo pacto corpus Christi sit in Eucharistia, scripseritque *illud esse ea existendi ratione, quam verbis exprimere vix possumus*, vererer crimen temeritatis, si quid ea de re determinare auderem; conjecturas autem meas viva voce malim exponere, quam scriptis.

Denique de vacuo vix quidquam scribendum habeo, quod non jam alicubi in meis Principiis philosophiæ reperiatur; quæ enim hic vocatur dolii concavitas, meo judicio est corpus, tres habens dimensiones, et perperam ad dolii latera refertur, tanquam si nihil esset ab illis diversum.

Sed hæc facilius alloquio discuti possunt, ad quod libentissime se offert virorum omnium candoris et veritatis amantium studiosissimus cultor, etc.

MÊME LETTRE [1].

RÉPONSE DE M. DESCARTES.

MONSIEUR,

Encore que l'auteur des objections qui me furent hier envoyées n'ait point voulu être connu ni de nom ni de visage, toutefois il n'a pu si bien se cacher qu'il ne se soit fait connaître par la partie qui est en lui la meil-

[1] Version de Clerselier fils.

Digitized by Google

leure, à savoir par l'esprit. Et pour ce que je reconnais qu'il est fort subtil et fort savant, je n'aurai point de honte d'être vaincu et enseigné par un homme de la sorte. Mais pour ce qu'il dit lui-même : qu'il ne s'est point adressé à moi à dessein de contester, mais seulement par un pur désir de découvrir la vérité, je lui répondrai ici en peu de mots, afin de réserver quelque chose pour son entretien : car je crois qu'on peut agir plus sûrement par lettres avec ceux qui aiment la dispute; mais pour ceux qui ne cherchent que la vérité, l'entrevue et la vive voix est bien plus commode.

Je confesse avec vous qu'il y a en nous deux sortes de mémoires : mais je me persuade que l'ame d'un enfant n'a jamais eu de conceptions pures, mais seulement des sensations confuses ; et encore que ces sensations confuses laissent quelques vestiges dans le cerveau, qui y demeurent durant tout le reste de la vie, ces vestiges néanmoins ne suffisent pas pour nous faire connaître que les sensations qui nous arrivent étant adultes sont semblables à celles que nous avons eues dans le ventre de nos mères, ni par conséquent pour nous en faire ressouvenir, à cause que cela dépend de quelque réflexion de l'entendement, ou de la mémoire intellectuelle, dont on n'a pas l'usage quand on est au ventre de sa mère. Mais il me semble qu'il est nécessaire que l'ame pense toujours actuellement, pour ce que la pensée constitue son essence, ainsi que l'extension constitue l'essence du corps; et la pensée n'est pas conçue comme un attribut qui peut être joint ou séparé de la chose qui pense, ainsi que l'on conçoit dans le corps la division des parties, ou le mouvement.

Ce que vous proposez ensuite touchant la durée et le temps, est fondé sur l'opinion de l'école, de laquelle je suis fort éloigné; à savoir que la durée du mouvement est d'une autre nature que la durée des choses qui ne sont point mues, ainsi que j'ai expliqué en l'article 57

Digitized by Google

de la première partie des Principes, page 41. Et quoiqu'il n'y eût point du tout de corps au monde, toutefois on ne pourrait pas dire que la durée de l'esprit humain fût tout-à-la-fois tout entière, ainsi qu'on le peut dire de la durée de Dieu : pour ce que nous connaissons manifestement de la succession dans nos pensées, ce que l'on ne peut admettre dans les pensées de Dieu ; et l'on conçoit clairement qu'il se peut faire que j'existe au moment auquel je pense à une certaine chose, et toutefois que je cesse d'exister au moment qui le suit immédiatement, auquel je pourrai penser à quelque autre chose, s'il arrive que j'existe.

Cet axiome, à savoir, que ce qui peut faire le plus peut aussi faire le moins, me semble clair de soi-même, lorsqu'il s'agit des causes premières et non limitées ; mais lorsqu'il s'agit d'une cause déterminée à quelque effet, l'on dit ordinairement que c'est quelque chose de plus, pour une telle cause, de produire un autre effet, que de produire celui auquel elle est déterminée par sa nature : auquel sens c'est une chose plus grande à un homme de mouvoir la terre de sa place, que d'entendre et de concevoir. C'est aussi une chose plus grande de se conserver que de se donner quelques-unes des perfections que nous apercevons qui nous manquent ; et cela suffit pour la force de mon argument, encore que peut-être ce soit une chose moindre que de se donner la toute-puissance, et toutes les autres perfections divines.

Puisque le concile de Trente n'a pas voulu expliquer de quelle façon le corps de Jésus-Christ est en l'Eucharistie, et qu'il a dit qu'il y est *d'une façon d'exister qu'à peine pouvons-nous exprimer par des paroles ;* je craindrais d'être accusé de témérité, si j'osais déterminer quelchose là-dessus, et j'aimerais mieux en dire mes conjectures de vive voix que par écrit.

Enfin pour ce qui est du vide, je n'ai presque rien à

Digitized by Google

dire qui ne se trouve déjà quelque part dans mes *Principes de philosophie;* car ce que vous nommez ici la concavité du tonneau, à mon jugement est un corps qui a trois dimensions, et que vous rapportez faussement aux côtés du tonneau, comme si ce n'était rien qui fût différent d'eux.

Mais toutes ces choses se peuvent plus facilement discuter dans une entrevue à laquelle je m'offre très volontiers, n'ayant que de l'amour et du respect pour tous ceux que je vois disposés à suivre et embrasser la vérité. Je suis, etc.

LETTRE LVII[1].

INSTANTIA EJUSDEM VIRI CLARISSIMI.

Non dubito, vir clarissime, quin facilius multo quod inter nos agimus, colloquio, quam scriptis ageretur; sed quoniam id fieri non potest, quum ab urbe absenti tam optato congressu et tanta cum benignitate oblato, mihi frui non liceat, quod proximum est mihi ipse non invidebo, ut a te epistolas eliciam, quibus doctior fieri possim. Quum enim tua responsio etsi perbrevis, multum me in rebus difficillimis intelligendis adjuverit, hinc mihi magna spes oborta est, etiam inter absentes quoddam posse colloquium institui, in quo remoto omni altercandi studio (a quo te abhorrere intelligo, ego certe absum plurimum) sola veritas philosophico vel Christiano potius candore quæratur.

Non reluctor iis quæ respondes ad objectionem de cogitationibus infantis in utero constituti. Verum, ut ea res

[1] Cinquième du troisième volume de l'édition in-12.

Digitized by Google

planius intelligatur, quædam amplius explicanda mihi videntur.

1° Cur in infantis mente nullæ puræ intellectiones esse queant, sed tantum sensationes confusæ, dicam tamen quod in præsentia nunc mihi occurrit. Quamdiu mens corpori unita est, non videtur a sensibus avocare se posse, quod ad puram intellectionem necesse est, quum ab objectis externis vel internis vehementius percellitur; ex quo fit ut in acri dolore vel vehementi voluptate corporea, non nisi de dolore vel voluptate cogitare queat; atque hinc explicari posse videtur, cur phrenetici mente capti sint, quod nempe spiritibus qui in cerebro sunt, vehementissime agitatis, ad nihil aliud mens possit attendere: qualis sit hæc conjectura, et si vera est, quomodo ad infantes et lethargicos pertineat, velim a te, nisi molestum est, clarius exponi.

2° Verum etsi nullæ puræ intellectiones in infante, sed tantum confusæ sensationes sint, cur tamen earum postea recordari non potest, quum illarum vestigia in cerebro impressa remaneant (quod tamen in Metaphysica negasse videbaris [1])? Nempe, inquis, quia recordatio pendet a quadam reflexione intellectus, sive memoriæ intellectualis, cujus in utero nullus usus fuit. Verum quod ad reflexionem attinet, intellectus sive memoria intellectualis suapte natura videtur reflexa. Explicandum ergo superest quid sit illa reflexio, in qua memoriam intellectualem constituis, et quomodo a simplici reflexione omni cogitationi intrinseca differat, et quare in utero nullus illius usus esse possit.

3° Maxime mihi arridet, quod ais mentem semper actu cogitare, et hinc optime solvitur dubitatio, quam proposueram, de mentis duratione. Adhuc tamen quædam hic me movent. I. Qui fieri possit, ut cogitatio constituat mentis essentiam, quum mens substantia, cogitatio

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 11.

Digitized by Google

vero entitas modalis tantum esse videatur. II. Quum cogitationes nostræ aliæ subinde atque aliæ sint, alia quoque subinde atque alia mentis nostræ essentia videretur. III. Quum cogitationis, quam nunc habeo, me ipsum auctorem esse, negari non debeat, si in cogitatione mentis essentia consistit, illius essentiæ auctor esse ac proinde me ipsum conservare videri possim. Video tamen quid hic responderi possit, nempe a Deo esse quod cogitemus; a nobis vero ipsis, Deo tamen concurrente, quod hoc vel illud cogitemus. Sed vix intelligi potest, quomodo cogitatio in universum ab hac vel illa cogitatione abstrahi possit, nisi per intellectum. Quare si mens a seipsa habeat quod hoc vel illud cogitet, a seipsa etiam habere videtur, quod simpliciter cogitet, ac proinde quod sit. Deinde res singularis et determinatæ essentiæ, singularis et determinata esse debet; ideoque si mentis essentia cogitatio esset, non cogitatio in universum, sed hæc vel illa cogitatio essentiam illius constituere deberet, quod tamen dici non potest. Neque eadem corporis ratio est, licet enim extensionem suam variare videatur, eamdem tamen semper retinet quantitatem; totaque variatio in hoc consistit, quod si aliquid decrescat de longitudine, accrescat latitudini vel profunditati : nisi forte dicatur eamdem semper esse mentis nostræ cogitationem, quæ nunc hoc, nunc illud objectum respiciat; quod vehementer ambigo, an vere dici possit.

4° Quum ea sit natura cogitationis, ut illius semper simus conscii; si semper actu cogitamus, debemus semper esse conscii nos cogitare : at id experientiæ repugnare videtur, maxime in somno. Hinc vero nascitur alia difficultas, quam jamdudum tibi proponere in animo erat, sed quum priorem epistolam scriberem, forte non occurrit. Scribis [1] nostræ menti vim esse dirigendi spiritus

[1] Voyez Méthode, cinquième partie, n° 9; Dioptrique, quatrième Discours, et les Réponses aux quatrièmes Objections, n° 30.

Digitized by Google

animales in nervos, atque hoc pacto movendi membra. Aliis vero in locis, scribis nihil in mente nostra esse, cujus vel actu vel potestate conscii non simus; at istius virtutis, quæ spiritus animales dirigit, mens humana non videtur sibi conscia, quum plurimi nesciant quidem, utrum nervos habeant, nisi forsitan nomine tenus, multoque minus an spiritus animales, et quid illi sint. Uno verbo quantum ex tuis Principiis colligere potui, id solum fit a mente nostra, quæ natura sua cogitatio est, quod fit cogitantibus atque advertentibus nobis; at quod spiritus animales hoc vel illo modo in nervos dirigantur, id non fit cogitantibus atque advertentibus nobis; non ergo a mente nostra fieri videtur.

Accedit quod vix intelligi possit: quomodo res incorporea corpoream possit impellere.

Quod ad durationem attinet, locum inspexi a te notatum, mihique maxime placuit, quamvis nondum capiam unde prius et posterius, quod in omni successione reperiri debet, in duratione successiva rei non motæ desumendum sit.

De vacuo, fateor, nondum illud possum concoquere: eam esse inter res corporeas connexionem, ut nec mundum Deus creare potuerit nisi infinitum, nec ullum corpus in nihilum redigere, quin eo ipso teneatur aliud paris quantitatis statim creare; imo quin, sine ulla alia nova creatione, spatium, quod corpus annihilatum occupabat, verum et reale corpus esse intelligatur.

De modo quo Christi corpus in Eucharistia existit, si quid communicare volueris, pergratum mihi feceris. Vale.

Digitized by Google

MÊME LETTRE[1].

RÉPLIQUE A LA PRÉCÉDENTE.

MONSIEUR,

Je ne doute point que l'entretien ne fût beaucoup plus commode et plus facile que les écrits, pour éclaircir les questions dont nous traitons; mais puisque cela ne se peut, et qu'étant absent du lieu où vous êtes il ne m'est pas permis de jouir d'un entretien tant désiré, et offert de si bonne grace, je ne m'envierai point à moi-même le seul moyen qui me reste pour tirer de vous les instructions qui me sont nécessaires pour l'intelligence de vos écrits. Car votre réponse, quoique très courte, m'ayant déjà beaucoup aidé à comprendre des choses très difficiles, j'ai conçu une grande espérance de pouvoir venir à bout de tout le reste, si je pouvais une fois nouer avec vous un entretien, tel qu'on le peut entre des personnes éloignées, duquel ayant banni toute contestation (que je sais vous être en horreur, et à laquelle je ne suis nullement porté) nous puissions par ce moyen, d'un commun accord, et avec une franchise vraiment philosophique, ou plutôt chrétienne, travailler ensemble à la recherche de la vérité.

Je n'insiste point sur ce que vous répondez à l'objection que je vous ai faite touchant les pensées d'un enfant qui est au ventre de sa mère. Mais, afin que cela se conçoive mieux, il me semble qu'il serait à propos que vous prissiez la peine d'expliquer plus amplement ce qui suit.

I. Pourquoi l'ame d'un enfant n'a point de conceptions pures, mais seulement des sensations confuses. Je dirai

[1] Version de Clerselier fils.

Digitized by Google

pourtant ce qui me vient maintenant en la pensée. Pendant que l'ame est unie au corps, il semble qu'elle ne puisse en aucune façon détourner sa pensée des impressions que les sens font sur elle (ce qui toutefois est nécessaire pour une conception pure) au moins lorsqu'elle est touchée avec beaucoup de force par leurs objets, soit extérieurs, soit intérieurs; d'où vient que dans une douleur piquante, ou dans un plaisir corporel très véhément, elle ne peut penser à autre chose qu'à sa douleur ou à son plaisir. Et par-là il me semble qu'on peut expliquer pourquoi les frénétiques ont l'esprit troublé; c'est à savoir, à cause que les esprits animaux qui sont dans le cerveau étant violemment agités, l'ame alors est si fort occupée des imaginations qu'elle en reçoit, qu'elle ne peut porter ailleurs sa pensée, ni penser à autre chose qu'à cela. Je voudrais que vous prissiez la peine d'expliquer plus clairement (si cela ne vous incommode point) quelle est cette conjecture; et si elle est vraie, comment elle peut s'appliquer aux enfans et aux léthargiques.

II. Toutefois encore qu'il n'y ait aucune conception pure dans un enfant, mais seulement des sensations confuses, pourquoi donc ne peut-il s'en ressouvenir, puisque vous demeurez d'accord aujourd'hui qu'il en demeure des impressions dans le cerveau (ce que néanmoins vous sembliez avoir nié en votre Métaphysique [1])? C'est, dites-vous, parce que le ressouvenir dépend de quelque réflexion de l'entendement, ou de la mémoire intellectuelle, dont on n'a aucun usage quand on est au ventre de sa mère. Mais, pour ce qui est de la réflexion, il semble que l'entendement, ou la mémoire intellectuelle, de sa nature, soit réflexive. Il reste donc à expliquer quelle est cette réflexion en laquelle vous dites que consiste la mémoire intellectuelle; et comment, ou en quoi, elle diffère de la

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 11.

Digitized by Google

simple réflexion qui est naturelle à toute sorte de pensée; et d'où vient qu'on n'en peut avoir aucun usage quand on est au ventre de sa mère.

III. J'approuve fort ce que vous dites, que l'esprit pense toujours. Et, par-là, le doute que je vous avais proposé, touchant la durée de l'esprit, est tout-à-fait ôté. Il me reste néanmoins encore quelque difficulté touchant cela.

1° Comment se peut-il faire que la pensée constitue l'essence de l'esprit, puisque l'esprit est une substance et que la pensée semble n'en être qu'un mode. 2° Puisque nos pensées sont souventefois différentes les unes des autres, il semblerait que l'essence de notre esprit dût aussi souventefois être différente. 3° Puisqu'on ne saurait nier que je ne sois moi-même l'auteur de la pensée que j'ai maintenant; s'il est vrai que l'essence de l'esprit consiste dans la pensée, il semble que je puisse en quelque façon être considéré comme l'auteur de son essence, et partant que je puisse aussi me conserver moi-même. Je vois bien néanmoins ce que l'on peut ici répondre: c'est à savoir que Dieu est cause que nous pensons; mais que nous-mêmes, aidés par le concours de Dieu, sommes cause de ce que nous avons telles ou telles pensées. Mais il est très difficile de comprendre comment la pensée en général peut être séparée de telle et telle pensée en particulier, si ce n'est que cette abstraction se fasse par le moyen de l'entendement. C'est pourquoi si l'esprit est lui-même la cause de ce qu'il a telles ou telles pensées, il semble aussi pouvoir lui-même être la cause de ce qu'il pense simplement, et par conséquent de ce qu'il est. De plus, une chose singulière et dont l'essence est déterminée doit être singulière et déterminée; et partant, si l'essence de l'esprit était la pensée, ce ne pourrait être la pensée en général, mais bien telle ou telle pensée en particulier qui devrait constituer son essence, ce qui toutefois ne se peut dire. Et il n'en est pas de même du corps: car encore que le corps semble prendre une grande va-

Digitized by Google

riété d'extensions, toutefois il retient toujours sa même quantité; et toute la variété qui lui arrive consiste en cela seul, que s'il perd quelque chose de sa longueur, il augmente en largeur ou en profondeur. Si ce n'est peut-être qu'on veuille dire que la pensée de notre esprit est toujours la même, qui regarde tantôt un objet, tantôt un autre, ce que je doute fort pouvoir être dit avec vérité.

IV. Puisque la pensée est telle de sa nature, que nous en avons toujours connaissance; si nous pensons toujours, nous devons toujours avoir connaissance de nos pensées: ce qui semble contraire à l'expérience, comme nous l'expérimentons tous les jours dans le sommeil. Or de là naît une autre difficulté que j'avais dessein il y a long-temps de vous proposer. Mais elle ne me vint pas en l'esprit, lorsque je vous écrivis la première fois. Vous dites [1] que notre esprit a la force de conduire les esprits animaux dans les nerfs, et par ce moyen de mouvoir les membres. Et ailleurs vous dites qu'il n'y a rien en notre esprit dont nous n'ayons une connaissance ou actuelle, ou en puissance, c'est-à-dire que nous ne connaissions actuellement ou que nous ne puissions actuellement connaître. Or est-il néanmoins que l'esprit humain semble n'avoir pas connaissance de cette vertu qui conduit les esprits animaux dans les nerfs, puisqu'il y en a même plusieurs qui ignorent s'ils ont des nerfs, si ce n'est peut-être de nom, et beaucoup plus s'ils ont des esprits animaux, et quels ils sont. En un mot, autant que j'ai pu conjecturer de vos Principes, cela seul se fait par notre esprit, lequel de sa nature est une chose qui pense, qui se fait par nous lorsque nous y pensons et que nous nous en apercevons. Mais de quelque façon que les esprits animaux soient conduits dans les nerfs, cela se fait sans que nous y pensions et que nous nous en apercevions; et partant, cela se fait en nous sans que notre es-

[1] Voyez Méthode, cinquième partie, n° 9; Dioptrique, quatrième Discours, et Réponses aux quatrièmes Objections, n° 30.

Digitized by Google

prit y contribue : à quoi l'on peut encore ajouter qu'il est très difficile de comprendre comment une chose incorporelle en peut faire mouvoir une corporelle.

Pour ce qui est de la durée, j'ai vu le lieu que vous m'aviez marqué, et il m'a grandement plu quoique je ne comprenne pas bien encore ce que, dans la durée successive d'une chose qui ne se meut point, il faut prendre pour le devant et pour l'après, qui sont des différences qui se doivent rencontrer dans toute succession.

Pour ce qui est du vide, j'avoue que je ne puis encore m'accoutumer à penser qu'il y a une telle connexion entre les choses corporelles, que Dieu n'ait pu créer un monde s'il ne le créait infini, et qu'il ne puisse encore maintenant anéantir aucun corps, que par cela même il ne soit obligé d'en créer un autre, de pareille grandeur; ou même que, sans aucune nouvelle création, il ne s'ensuive que l'espace que ce corps anéanti occupait est véritablement et réellement un corps.

Vous m'obligerez beaucoup de me communiquer quelque chose touchant la façon dont Jésus-Christ est en l'Eucharistie. Adieu.

LETTRE LVIII[1].

RÉSPONSIO RENATI DESCARTES.

Quum mihi nuper objectiones, tanquam a viro in hac urbe habitanti, traditæ essent, brevissime respondi, quia si quid omittebatur, commode in colloquio suppleri posse arbitrabar; quum autem nunc eum abesse intelligam, perhumaniter iterum scribenti respondere quidem non piget :

[1] Sixième du troisième volume de l'édition in-12.

Digitized by Google

sed, quia nomen suum celat; ne forte in inscriptione aliquid peccem, ab omni exordio supersedebo.

1° Verissime dici mihi videtur mentem quandiu corpori unita est, a sensibus avocare se non posse, quum ab objectis externis vel internis vehementius percellitur. Addo etiam avocare se non posse quum alligata est cerebro nimis humido et molli, quale est in infantibus, vel aliter male temperato, quale in lethargicis, apoplecticis, phreneticis, vel etiam quale esse solet in nobis altissimo somno dormientibus: quoties enim aliquid somniamus, cujus postea recordamur, leviter tantum dormimus.

2° Non satis est ut alicujus rei recordemur, quod illa res menti nostræ antehac observata sit, reliqueritque nonnulla in cerebro vestigia, quorum occasione ipsa eadem cogitationi nostræ iterum occurrit; sed insuper requiritur, ut agnoscamus, quum secunda vice occurrit, hoc ideo fieri, quod antehac a nobis fuerit percepta: sic sæpe poëtis occurrunt quidam versus, quos non meminerunt se apud alios unquam legisse, qui tamen tales iis non occurrerent, nisi alibi eos legissent.

Unde patet ad memoriam non sufficere quælibet vestigia, quæ a præcedentibus cogitationibus in cerebro relicta fuere, sed illa duntaxat quæ talia sunt, ut mens agnoscat, ea non semper in nobis fuisse, sed aliquando de novo advenisse. Ut autem mens possit istud agnoscere, existimo ipsam, quando primum imprimebantur, intellectione pura uti debuisse, ad hoc scilicet ut adverteret rem, quæ illi tunc obversabatur, novam esse, sive illi antea obversatam non fuisse; nullum enim corporeum vestigium istius novitatis esse potest. Sic igitur, si alicubi scripsi cogitationes infantum nulla in eorum cerebro vestigia relinquere, hoc intellexi de vestigiis quæ ad recordationem sufficiunt, id est de iis quæ, dum imprimuntur, nova esse per intellectionem puram advertimus: eodem modo quo dicimus nulla esse hominum vestigia in area in qua nul

Digitized by Google

lius pedis humani figuram insculptam agnoscimus, quamvis forte in ipsa multæ sint inæqualitates a pedibus humanis factæ, ac proinde quæ alio sensu hominum vestigia dici possunt. Denique ut distinguimus inter visionem directam et reflexam, quod illa pendeat a primo radiorum occursu, hæc a secundo; ita primas et simplices infantum cogitationes (quum sentiunt dolorem ex eo quod aliquis flatus eorum intestina distendat, vel voluptatem ex eo quod dulci sanguine alantur) directas voco, non reflexas; quum autem adultus aliquid sentit, simulque percipit se prius idem non sensisse, hanc secundam perceptionem reflexionem appello, atque ad intellectum solum refero, quamvis sensationi adeo conjuncta sit, ut simul fiant, et ab invicem distingui non videantur.

3° Ambiguitatem vocis *cogitatio* tollere conatus sum in articulo 63 et 64 primæ partis Principiorum. Ut enim extensio, quæ constituit naturam corporis, multum differt a variis figuris sive extensionis modis, quos induit, ita cogitatio, sive natura cogitans, in qua puto mentis humanæ essentiam consistere, longe aliud est, quam hic vel ille actus cogitandi habetque mens a seipsa; quod hos vel illos actus cogitandi eliciat, non autem quod sit res cogitans; ut flamma etiam habet a seipsa, tanquam a causa efficiente, quod se versus hanc vel illam partem extendat, non autem quod sit res extensa. Per cogitationem igitur non intelligo universale quid, omnes cogitandi modos comprehendens, sed naturam particularem, quæ recipit omnes illos modos, ut etiam extensio est natura quæ recipit omnes figuras.

4° Aliud est esse conscios nostrarum cogitationum, eo tempore quo cogitamus, et aliud earum postea recordari: sic nihil in somnis cogitamus, quin eo ipso momento simus cogitationis nostræ conscii, quamvis statim ejus ut plurimum obliviscamur. Verum autem est nos non esse conscios illius modi, quo mens nostra spiritus animales

Digitized by Google

in hos vel illos nervos immittit; iste enim modus non a mente sola, sed a mentis cum corpore unione dependet; sumus tamen conscii omnis ejus actionis per quam mens nervos movet, quatenus talis actio est in mente, quippe in qua nihil aliud est, quam inclinatio voluntatis ad hunc vel illum motum; atque hanc voluntatis inclinationem sequuntur spirituum in nervos influxus, et reliqua quæ ad istum motum requiruntur; hocque propter aptam corporis configurationem, quam mens potest ignorare, ac etiam propter mentis cum corpore unionem, cujus sane mens conscia est; alioquin enim ad membra movenda voluntatem suam non inclinaret. Quod autem mens quæ incorporea est, corpus possit impellere, nulla quidem ratiocinatio vel comparatio ab aliis rebus petita, sed certissima et evidentissima experientia quotidie nobis ostendit; hæc enim una est ex rebus per se notis, quas quum volumus per alias explicare, obscuramus. Utar tamen hic aliqua comparatione: plerique philosophi, qui putant gravitatem lapidis esse qualitatem realem, a lapide distinctam, putant se satis intelligere quo pacto ista qualitas possit movere lapidem versus centrum terræ, quia se putant habere ejus rei experientiam manifestam; ego vero, qui mihi persuadeo nullam esse talem qualitatem in rerum natura, nec proinde ullam ejus in humano intellectu veram ideam, existimo illos uti idea quam in se habent substantiæ incorporeæ, ad istam gravitatem sibi repræsentandam: adeo ut nobis non sit difficilius intelligere quomodo mens moveat corpus, quam istis aliis, quomodo talis gravitas lapidem deorsum ferat. Nec refert, quod istam gravitatem dicant non esse substantiam; revera enim illam instar substantiæ concipiunt, quandoquidem existimant ipsam esse realem, et per aliquam potentiam (nempe divinam) absque lapide posse existere. Non etiam refert, quod eam putent esse corpoream: si enim per corporeum intelligamus id quod pertinet ad corpus, quamvis

Digitized by Google

sit alterius naturæ, mens etiam corporea dici potest, quatenus est apta corpori uniri; si vero per corporeum intelligimus id quod participat de natura corporis, non magis ista gravitas, quam mens humana, corporea est.

5o Non aliter intelligo durationem successivam rerum quæ moventur, vel etiam ipsius motus, quam rerum non motarum; prius enim et posterius durationis cujuscunque mihi innotescit per prius et posterius durationis successivæ quam in cogitatione mea, cui res aliæ coexistunt, deprehendo.

6o Difficultas in agnoscenda impossibilitate vacui oriri videtur, imprimis ex eo quod non satis consideremus nihili nullas proprietates esse posse; alioquin enim videntes in eo spatio, quod vacuum vocamus, veram esse extensionem, et ex consequenti, omnes proprietates quæ ad corporis naturam requiruntur, non diceremus illud esse plane vacuum, hoc est, merum nihil. Deinde ex eo quod recurramus ad potentiam divinam, quam infinitam esse scientes, effectum ei tribuimus, quem involvere contradictionem in conceptu, hoc est, a nobis concipi non posse, non advertimus. Mihi autem non videtur de ulla unquam re esse dicendum ipsam a Deo fieri non posse; quum enim omnis ratio veri et boni ab ejus omnipotentia dependeat, nequidem dicere ausim Deum facere non posse ut mons sit sine valle, vel ut unum et duo non sint tria; sed tantum dico illum talem mentem mihi indidisse, ut a me concipi non possit mons sine valle, vel aggregatum ex uno et duobus quod non sint tria, etc.... atque talia implicare contradictionem in meo conceptu; quod idem etiam de spatio; quod sit plane vacuum, sive de nihilo, quod sit extensum, et de rerum universitate, quod sit terminata, dicendum puto; quia nullus mundi terminus fingi potest, ultra quem extensionem esse non intelligam; nec etiam dolium adeo vacuum possum concipere, ut nulla in ejus cavitate

Digitized by Google

extensio sit, ac proinde etiam in quo non sit corpus; quia ubicunque extensio est, ibi etiam necessario est corpus.

MÊME LETTRE [1].

RÉPONSE DE M. DESCARTES.

Ayant reçu ces jours passés des objections comme de la part d'une personne qui demeurait en cette ville, j'y ai répondu fort brièvement, pour ce que je croyais que si j'oubliais quelque chose, l'entretien le pourrait facilement réparer ; mais aujourd'hui que je sais qu'il est absent, puisqu'il prend la peine de me récrire je ne serai pas paresseux à lui répondre, et, puisqu'il ne veut pas dire son nom de peur de faillir dans l'inscription, je m'abstiendrai de tout prélude.

1° Il me semble qu'il est très vrai de dire que pendant que l'ame est unie au corps, l'ame ne peut en aucune façon détourner sa pensée des impressions que les sens font sur elle lorsqu'elle est touchée avec beaucoup de force par leurs objets, soit extérieurs, soit intérieurs. J'ajoute aussi qu'elle ne s'en peut dégager lorsqu'elle est jointe à un cerveau trop humide ou trop mou, tel qu'il est dans les enfans, ou à un cerveau dont le tempérament est autrement mal affecté, tel qu'il est dans les léthargiques, dans les apoplectiques et dans les phrénétiques; ou même tel qu'il a coutume d'être en nous lorsque nous sommes ensevelis dans un profond sommeil : car toutes les fois que nous songeons quelque chose dont nous nous ressouvenons par après, nous ne faisons que sommeiller.

[1] Version de Clerselier fils.

Digitized by Google

2° Il ne suffit pas, pour nous ressouvenir de quelque chose, que cette chose se soit autrefois présentée à notre esprit et qu'elle ait laissé quelques vestiges dans le cerveau, à l'occasion desquels la même chose se présente derechef à notre pensée; mais de plus il est requis que nous reconnaissions, lorsqu'elle se présente pour la seconde fois, que cela se fait à cause que nous l'avons auparavant aperçue : ainsi souvent il se présente à l'esprit des poètes certains vers qu'ils ne se souviennent point avoir jamais lus en d'autres auteurs, lesquels néanmoins ne se présenteraient pas à leur esprit s'ils ne les avaient lus quelque part.

D'où il paraît manifestement que, pour se ressouvenir, toutes sortes de vestiges que les pensées précédentes ont laissés dans le cerveau ne sont pas propres, mais seulement ceux qui sont tels qu'ils peuvent donner à connaître à l'esprit qu'ils n'ont pas toujours été en nous, mais ont été autrefois nouvellement imprimés. Or, afin que l'esprit puisse reconnaître cela, j'estime que lorsqu'ils ont été imprimés, la première fois, il a dû se servir d'une conception pure, afin d'apercevoir par ce moyen que la chose qui lui venait alors en esprit était nouvelle, c'est-à-dire qu'elle ne lui avait pas auparavant passé par l'esprit, car il ne peut y avoir aucun vestige corporel de cette nouveauté. Ainsi donc, si j'ai écrit en quelque endroit que les pensées qu'ont les enfans ne laissent d'elles aucuns vestiges dans le cerveau, j'ai entendu parler de ces vestiges qui sont nécessaires pour le souvenir, c'est-à-dire de ceux que par une conception pure nous apercevons être nouveaux lorsqu'ils s'impriment; en même façon que nous disons qu'il n'y a aucuns vestiges d'hommes dans une plaine sablonneuse où nous ne remarquons point la figure d'aucun pied d'homme qui y soit empreinte, encore que peut-être il s'y rencontre plusieurs inégalités faites par les pieds de quelques hommes, lesquelles par conséquent peuvent en

Digitized by Google

un autre sens être appelées des vestiges d'hommes. Enfin, comme nous mettons distinction entre la vision directe et la réfléchie, en ce que celle-là dépend de la première rencontre des rayons, et l'autre de la seconde; ainsi j'appelle les premières et simples pensées des enfans, qui leur arrivent par exemple lorsqu'ils sentent de la douleur de ce que quelque vent enfermé dans leurs entrailles les fait étendre, ou du plaisir de ce que le sang dont ils sont nourris est doux et propre à leur entretien, je les appelle, dis-je, des pensées directes et non pas réfléchies: mais lorsqu'un jeune homme sent quelque chose de nouveau, et qu'en même temps il aperçoit qu'il n'a point encore senti auparavant la même chose, j'appelle cette seconde perception une *réflexion;* et je ne la rapporte qu'à l'entendement seul, encore qu'elle soit tellement conjointe avec la sensation, qu'elles se fassent ensemble, et qu'elles ne semblent pas être distinguées l'une de l'autre.

3° J'ai tâché d'ôter l'ambiguité qui est en ce mot de *pensée* dans les articles 63 et 64 de la première partie des Principes : car comme l'extension qui constitue la nature du corps diffère beaucoup des diverses figures ou manières d'extension qu'elle prend, ainsi la pensée, ou la nature qui pense, dans laquelle je crois que consiste l'essence de l'esprit humain, est bien différente d'un tel ou tel acte de penser en particulier; et l'esprit peut bien lui-même être la cause de ce qu'il exerce tels ou tels actes de penser, mais non pas de ce qu'il est une chose qui pense: tout de même qu'il dépend de la flamme, comme d'une cause efficiente, de ce qu'elle s'étend d'un côté ou d'un autre, mais non pas de ce qu'elle est une chose étendue. Par la pensée donc, je n'entends point quelque chose d'universel qui comprenne toutes les manières de penser; mais bien une nature particulière qui reçoit en soi tous ces modes, ainsi que l'extension est aussi une nature qui reçoit en soi toutes sortes de figures.

Digitized by Google

4° C'est autre chose d'avoir connaissance de nos pensées, au moment même que nous pensons, et autre chose de s'en ressouvenir par après. Ainsi nous ne pensons rien dans nos songes, qu'à l'instant même que nous pensons, nous n'ayons connaissance de notre pensée, encore que le plus souvent nous l'oubliions aussitôt. Et il est vrai que nous n'avons pas connaissance de quelle façon notre ame envoie les esprits animaux dans les nerfs; car cette façon ne dépend pas de l'ame seule, mais de l'union qui est entre l'ame et le corps; néanmoins nous avons connaissance de toute cette action par laquelle l'ame meut les nerfs, en tant qu'une telle action est dans l'ame, puisque ce n'est rien autre chose en elle que l'inclination de sa volonté à un tel ou tel mouvement. Et cette inclination de la volonté est suivie du cours des esprits dans les nerfs, et de tout ce qui est requis pour ce mouvement, ce qui arrive à cause de la convenable disposition du corps, dont l'ame peut bien n'avoir point de connaissance, comme aussi à cause de l'union de l'ame avec le corps, de laquelle sans doute notre ame a connaissance; car autrement jamais elle n'inclinerait sa volonté à vouloir mouvoir les membres.

Maintenant, que l'esprit, qui est incorporel, puisse faire mouvoir le corps, il n'y a ni raisonnement ni comparaison tirée des autres choses qui nous le puisse apprendre; mais néanmoins nous n'en pouvons douter, puisque des expériences trop certaines et trop évidentes nous le font connaître tous les jours manifestement. Et il faut bien prendre garde que cela est l'une des choses qui sont connues par elles-mêmes, et que nous obscurcissons toutes les fois que nous les voulons expliquer par d'autres. Toutefois, pour ne rien oublier de ce que je puis pour votre satisfaction, je me servirai ici d'une comparaison : la plupart des philosophes qui croient que la pesanteur d'une pierre est une qualité réelle distincte de la pierre

Digitized by Google

croient entendre assez bien de quelle façon cette qualité peut mouvoir une pierre vers le centre de la terre, pour ce qu'ils croient en avoir une expérience manifeste; pour moi, qui me persuade qu'il n'y a point de telle qualité dans la nature, et par conséquent qu'il ne peut y avoir d'elle aucune vraie idée dans l'entendement humain, j'estime qu'ils se servent de l'idée qu'ils ont eux-mêmes de la substance incorporelle pour se représenter cette pesanteur : en sorte qu'il ne nous est pas plus difficile de concevoir comment l'ame meut le corps, qu'à eux de concevoir comment une telle qualité fait aller la pierre en bas. Et il n'importe pas qu'ils disent que cette pesanteur n'est pas une substance; car en effet ils la conçoivent comme une substance, puisqu'ils croient qu'elle est réelle, et que par quelque puissance, à savoir par la puissance divine, elle peut exister sans la pierre. Il n'importe pas aussi qu'ils disent qu'elle est corporelle: car si par corporel nous entendons ce qui appartient au corps, encore qu'il soit d'une autre nature, l'ame peut aussi être dite corporelle, en tant qu'elle est propre à s'unir au corps; mais si par corporel nous entendons ce qui participe de la nature du corps, cette pesanteur n'est pas plus corporelle que notre ame même.

5° Je ne conçois pas autrement la durée successive des choses qui sont mues, ou même celle de leur mouvement, que je fais la durée des choses non-mues; car le devant et l'après de toutes les durées, quelles qu'elles soient, me paraît par le devant et par l'après de la durée successive que je découvre en ma pensée, avec laquelle les autres choses sont coexistantes.

6° La difficulté qu'il y a à connaître l'impossibilité du vide semble venir principalement de ce que nous ne considérons pas assez que le néant ne peut avoir aucune propriété; car autrement, voyant que dans cet espace même que nous appelons vide il y a une véritable extension, et

Digitized by Google

par conséquent toutes les propriétés qui sont requises à la nature du corps, nous ne dirions pas qu'il est tout-à-fait vide, c'est-à-dire qu'il est un pur néant. De plus, cette difficulté vient aussi de ce que nous avons recours à la puissance divine; et comme nous savons qu'elle est infinie, nous ne prenons pas garde que nous lui attribuons un effet qui enferme une contradiction en sa conception, c'est-à-dire qui ne peut être par nous conçu.

Pour moi, il me semble qu'on ne doit jamais dire d'aucune chose qu'elle est impossible à Dieu : car tout ce qui est vrai et bon étant dépendant de sa toute-puissance, je n'ose pas même dire que Dieu ne peut faire une montagne sans vallée, ou qu'un et deux ne fassent pas trois; mais je dis seulement qu'il m'a donné un esprit de telle nature, que je ne saurais concevoir une montagne sans vallée, ou que l'aggrégé d'un et de deux ne fasse pas trois, etc. Et je dis seulement que telles choses impliquent contradiction en ma conception; tout de même aussi il me semble qu'il implique contradiction en ma conception de dire qu'un espace soit tout-à-fait vide, ou que le néant soit étendu, ou que l'univers soit terminé, pour ce qu'on ne saurait feindre ou imaginer aucunes bornes au monde, au-delà desquelles je ne conçoive de l'étendue. Et je ne puis aussi concevoir un muid tellement vide qu'il n'y ait aucune extension en sa cavité, et dans lequel par conséquent il n'y ait point de corps; car là où il y a de l'extension, là aussi nécessairement il y a un corps, etc. [1].

[1] Nous omettons :
Lettre VII du troisième volume de l'édition in-12, à Plempius.
Sur les objections de Fromond contre la géométrie de Descartes.

Digitized by Google

LETTRE LIX [1].

RESPONSIO DOMINI CARTESII

AD QUASDAM ANIMADVERSIONES D. FROMONDI IN EJUS METHODUM, DIOPTRICAM, ET METEORA.

Peropportune mihi videtur clarissimus et doctissimus vir D. Fromondus in exordio suarum in me objectionum de Ixionis fabula meminisse, non tantum quia recte monet mihi cavendum ne vanas opinionum nebulas, loco veritatis, amplectar (quod, quantum in me est, facere velle et semper hactenus fecisse profiteor), sed etiam quia ille ipse dum meam Philosophiam se impugnare putat, nihil præter inanem illam ex atomis et vacuo conflatam, quæ Democrito et Epicuro tribui solet, aut tales alias, quæ ad me nihil attinent, refutat.

Et primo ad paginam [2].... Methodi, quum dicit *tam nobiles actiones, quales sunt visio et similes, prodire non posse ex tam ignobili et bruta causa, qualis est calor naturalis*, supponit me putare bruta videre plane ut nos, hoc est sentiendo sive cogitando se videre, quæ creditur fuisse opinio Epicuri, atque etiam nunc fere apud omnes est vulgaris, quum tamen in tota illa parte usque ad paginam [3].... satis expresse ostendam me non putare bruta videre sicut nos, dum sentimus nos videre, sed tantummodo sicut nos dum, mente alio avocata, licet objectorum externorum imagines in retina nostra pingantur, et forte etiam illorum impressiones in nervis opticis factæ ad

[1] Huitième du troisième volume de l'édition in-12.
[2] Voyez Méthode, cinquième partie, n° 2, à la fin.
[3] Voyez *ibid.*, n°s 4 et 5.

Digitized by Google

diversos motus membra nostra determinent, nihil tamen prorsus eorum sentimus : quo casu etiam nos non aliter movemur quam automata, ad quorum motus ciendos nemo dixerit vim caloris non sufficere.

2° Item ad paginam.....[1] Methodi quum quærit : *quid opus sit animas substantiales brutis inserere*, et ait *hinc fortasse viam sterni atheis, ut animam rationalem a corpore humano excludant;* hoc ad neminem minus attinet quam ad me, qui eum Sacra Scriptura firmiter credo, et, ni fallor, satis dilucide explicui, *animas brutorum nihil aliud esse quam sanguinem*, nempe illum qui in eorum corde calefactus et attenuatus in spiritum, ab arteriis per cerebrum in nervos et musculos se diffundit. Ex qua doctrina sequitur tantam esse differentiam inter animas brutorum et nostras, ut nullum, quod sciam, validius argumentum fuerit hactenus ab ullo excogitatum ad profligandos atheos, et persuadendum mentes humanas ex materiâ potentia non educi. Contra vero qui nescio quas animas substantiales, a sanguine, calore et spiritibus diversas, brutis affingunt, primum non video quid respondeant ad Levitici cap. 17, vers. 14, ubi expresse dicitur : *Anima enim omnis carnis in sanguine est; et sanguinem omnis carnis non edetis, quia anima carnis in sanguine est* : itemque Deuteronomii, cap. 12, vers. 23 : *Hoc solum cave, non sanguinem comedas; sanguis enim eorum pro anima est, et idcirco non debes animam comedere cum carnibus;* et similia quæ multo clariora mihi videntur quam illa quæ afferuntur in quasdam alias opiniones quæ damnatæ sunt a quibusdam ob id tantum, quod Sacræ Scripturæ contradicere videantur. Deinde etiam non intelligo, postquam tam exiguam differentiam inter operationes hominis et bruti posuerunt, quomodo tam magnam inter naturas animarum rationalis et sensi-

[1] Voyez Méthode, cinquième partie, n° 4.

Digitized by Google

tivæ sibi possint persuadere; ut nempe sensitiva, quum sola est, sit naturæ corporeæ et mortalis, quum vero est conjuncta rationali, sit spiritualis et immortalis. Quid enim est in quo illi sensum a ratione distingui putant? Nempe in eo quod cognitio sensus sit apprehensiva et simplex, nullique ideo falsitati obnoxia; cognitio vero rationis sit paulo magis composita, et per ambages syllogismorum ferri possit: quod nullo modo majorem ejus perfectionem videtur arguere; quum præsertim iidem dicant Dei et Angelorum cognitiones simplicissimas etiam esse et intuitivas, sive apprehensivas tantum, nullisque discursuum involucris alligatas: adeo ut, per ipsos, si fas est dicere, brutorum sensus ad Dei et Angelorum cognitionem magis quam humana ratiocinatio accedet. Hæc et talia multa non tantum iis quæ de anima scripsi, sed et aliis materiis fere omnibus potuissem adjungere ad propositiones meas roborandas, quæ de industria subticui, tum ne quid falsi docerem illud ipsum refutando, tum etiam ne ullis opinionibus in Schola receptis viderer insultare velle.

3°—8°.....[1].

9° Ad paginam[2].... Dioptrices: *miratur me non agnoscere aliam sensationem, quam illam quæ exercetur in cerebro;* sed juvabunt me, ut spero, medici omnes et chirurgi ad hoc ipsi persuadendum: sciunt enim illos quibus membra nuper fuerunt abcissa, dolorem sæpe in iis partibus quibus carent, putare adhuc se sentire; novique olim puellam[3] cui (quum grave vulnus haberet in manu, adeo ut quoties chirurgus accedebat velarentur ejus oculi ut facilius se ab eo tractari pateretur) totum fere brachium ob gangrænam serpentem fuit amputatum, pannique in ejus locum ita fuere substituti, ut per aliquot

[1] Ce sont des difficultés sur des points de physique.
[2] Voyez Dioptrique, quatrième Discours, art. 2.
[3] Voyez les Principes, quatrième partie, art. 196.

Digitized by Google

postea hebdomades eo se privatam esse ignorarit; quum tamen interim varios dolores, nunc in digitis, nunc in metacarpio, nunc in brachio, quibus carebat, se sentire quereretur, affectis scilicet, in ea brachii parte, quæ supererat, iis nervis, qui prius a cerebro ad illas partes descendebant: quod procul dubio non contigisset, si doloris sensus, sive, ut dicit, sensatio in manibus, aut aliis membris extra cerebrum perageretur[1].

MÊME LETTRE[2].

RÉPONSE DE M. DESCARTES

A QUELQUES OBJECTIONS DE M. FROMONDUS CONTRE LA MÉTHODE, LA DIOPTRIQUE ET LES MÉTÉORES.

Il me semble que ce n'est pas sans raison que M. Fromondus s'est souvenu, dans l'exorde des objections qu'il a faites contre moi, de la fable d'Ixion, non-seulement pour ce qu'il m'avertit fort à propos de me donner de garde d'embrasser des opinions vaines et trompeuses, au lieu de la vérité (ce que je m'efforcerai de faire autant que je pourrai, et ce que j'ai toujours tâché de faire jusques à présent), mais aussi à cause que lui-même, lorsqu'il pense impugner ma philosophie, ne réfute rien autre chose que cette philosophie creuse et subtile, composée de vide et d'atomes (qu'on a coutume d'attribuer à Démocrite et à Épicure), ou quelques autres qui lui ressemblent, et qui ne me regardent point du tout.

Comme premièrement quand, sur la page [3]..... de la

[1] Le reste de la lettre roule sur la physique.
[2] Version de Clerselier fils.
[3] Voyez Méthode, cinquième partie, n° 2, à la fin.

Digitized by Google

Méthode, il dit que *des actions si nobles, telles que sont la vision, et plusieurs autres semblables, ne peuvent venir d'une cause si vile et si grossière, comme est la chaleur naturelle*, il suppose que je crois que les bêtes voient tout de même que nous, c'est-à-dire en sentant ou pensant qu'elles voient; laquelle opinion on croit avoir été celle d'Épicure, et aujourd'hui même elle est presque reçue et approuvée de tout le monde; et néanmoins dans toute cette partie, jusques à la page [1]..... de la Méthode, je fais voir assez expressément que mon opinion n'est pas que les bêtes voient comme nous lorsque nous sentons que nous voyons, mais seulement qu'elles voient comme nous lorsque, notre esprit étant diverti et fortement appliqué ailleurs, encore que pour lors les images des objets extérieurs se peignent dans la rétine, et peut-être aussi que leurs impressions faites dans les nerfs optiques déterminent nos membres à divers mouvemens, nous ne sentons toutefois rien de tout cela : auquel cas nous ne nous mouvons point autrement que des automates, en qui personne ne dira que la chaleur naturelle ne soit pas suffisante pour exciter tous les mouvemens qui s'y font.

2° Quand, sur la page [2]..... de la Méthode, il demande *quel besoin il y a de mettre dans les bêtes brutes des ames substantielles*, et dit que *par-là on donne peut-être occasion aux athées d'exclure du corps humain l'ame raisonnable;* cela ne regarde personne moins que moi, qui crois fermement avec la Sainte-Écriture, et qui ai expliqué assez clairement, si je ne me trompe, que *l'ame des brutes n'est rien autre chose que leur sang*, à savoir, celui qui étant échauffé dans le cœur, et converti en esprits, se répand des artères par le cerveau en tous les nerfs et en tous les muscles. De laquelle doctrine il ré-

[1] Voyez Méthode, cinquième partie, nos 4 et 5.
[2] Voyez *ibid.*, n° 4.

Digitized by Google

suite qu'il y a une si grande différence entre les ames des brutes et les nôtres, que je ne sache point que jamais personne ait inventé un argument plus fort et une raison plus puissante pour convaincre et confondre les athées, et pour persuader que l'esprit humain n'est point tiré de la puissance de la matière. Mais pour ceux qui attribuent aux bêtes je ne sais quelles ames substantielles, différentes du sang, de la chaleur et des esprits, je les trouve bien empêchés ; car, premièrement, je ne vois pas ce qu'ils ont à répondre au chap. 17 du Lévitique, verset 14, où il est dit expressément : *Car l'ame de toute chair est dans le sang; et vous ne mangerez point le sang d'aucune chair, pour ce que l'ame de la chair est dans le sang:* comme aussi au chap. 12 du Deutéronome, verset 23 : *Surtout donne-toi de garde de manger du sang; car ils ont pour ame le sang, et pour cela tu ne dois point manger l'ame avec la chair;* et autres semblables passages qui me semblent beaucoup plus clairs que ceux que l'on apporte contre certaines autres opinions qui sont condamnées par quelques-uns pour cela seul, qu'elles semblent contredire à la Sainte-Écriture. De plus je ne conçois pas aussi comment, après avoir mis si peu de différence entre les opérations de l'homme et celles de la bête, ils peuvent se persuader qu'il y en ait une si grande entre la nature de l'ame raisonnable et celle de l'ame sensitive, que la sensitive, lorsqu'elle est seule, soit d'une nature corporelle et mortelle, et que, lorsqu'elle est jointe à la raisonnable, elle soit d'une nature spirituelle et immortelle. Car en quoi pensez-vous, je vous prie, qu'ils estiment que le sens soit distingué de la raison ? C'est à savoir en ce que la connaissance du sens est appréhensive et simple, et par conséquent nullement sujette à la fausseté, ou à l'erreur, et que la connaissance de la raison est un peu plus composée, et qu'elle se peut faire par les formes et les détours des syllogismes ; ce qui ne sem-

Digitized by Google

ble nullement montrer qu'elle soit plus parfaite, vu principalement qu'ils disent que les connaissances de Dieu et des anges sont simples et intuitives, ou seulement appréhensives, et qu'elles ne sont point attachées à aucune forme de raisonnement; en sorte qu'à leur compte le sens des bêtes (s'il est permis de parler de la sorte) approchera de plus près de la connaissance de Dieu et des anges que le raisonnement humain. J'aurais pu ajouter ceci, et plusieurs autres choses semblables, non-seulement à ce que j'ai écrit de l'ame de l'homme, mais presque aussi à toutes les autres matières dont j'ai traité, pour fortifier mes propositions; mais j'ai omis cela tout exprès, afin de ne rien enseigner de faux, en pensant réfuter les autres, et aussi afin de n'insulter point ouvertement à pas une des opinions qui sont reçues dans les écoles.

3° — 8°.....[1].

9° Sur la page [2]..... de la Dioptrique: *il s'étonne de ce que je ne reconnais point d'autre sensation que celle qui se fait dans le cerveau;* mais tous les médecins et tous les chirurgiens m'aideront, comme j'espère, à le lui persuader: car ils savent que ceux à qui on a coupé depuis peu quelques membres, pensent souvent sentir encore de la douleur dans les parties qu'ils n'ont plus; et j'ai connu autrefois une jeune fille à qui l'on avait coutume de bander les yeux toutes les fois que le chirurgien la venait panser d'un mal qu'elle avait à la main, à cause qu'elle n'en pouvait supporter la vue; et la gangrène s'étant mise à son mal, on fut contraint de la lui couper jusques à la moitié du bras; ce qu'on fit sans l'en avertir, pour ce qu'on ne la voulait pas attrister; et on lui attacha si adroitement plusieurs linges liés l'un sur l'autre en la place de ce qu'on lui avait coupé, qu'elle demeura long-temps

[1] Ce sont des difficultés sur des points de physique.
[2] Voyez Dioptrique, quatrième Discours, art. 2.

Digitized by Google

après sans le savoir; et, ce qui est en ceci remarquable, elle ne laissait pas cependant de sentir de grandes douleurs tantôt aux doigts, tantôt au métacarpe, et tantôt au coude, qu'elle n'avait plus; à cause que les nerfs de sa main et de son bras, qui finissaient alors vers le coude, et qui auparavant descendaient du cerveau jusques à ces parties, y étaient mus en la même façon qu'ils auraient dû être auparavant dans les extrémités de ses doigts, ou ailleurs, pour faire avoir à l'ame le sentiment de semblables douleurs: ce qui, sans doute, ne fût pas arrivé, si le sentiment de la douleur, ou, comme il dit, la sensation, se faisait dans la main, ou quelque part ailleurs que dans le cerveau [1].

LETTRE LX [2].

AD DOMINUM A BUITENDIIK.

RESPONSIO AD TRES QUÆSTIONES:

I. Utrum de existentia Dei dubitare liceat. — II. Utrum liceat quidquam falsi in iis, quæ Deum spectant, supponere. — III. De anima brutorum.

Ternas in litteris, quas ad me scribere dignatus es, quæstiones invenio, quæ tam manifeste ostendunt tibi eruditionem tuam curæ esse, teque sincere agere, ut nihil mihi sit jucundius, quam ad illas respondere. Prima est:

[1] Le reste de la lettre roule sur la physique.
Nous omettons:
Lettre IX du troisième volume de l'édition in-12, à Plempius.
Apologie de la réponse précédente.
[2] Dixième du troisième volume de l'édition in-12.

Digitized by Google

utrum de Deo dubitare unquam liceat, hoc est, utrum naturaliter liceat de existentia Dei dubitare; qua in re existimo distinguendum esse in dubitatione inter id quod ad intellectum, atque id quod ad voluntatem pertinet: nam quantum ad intellectum, quæri non debet utrum aliquid illi liceat, necne, quandoquidem non est facultas electiva, sed solum an possit; et quidem certum est permultos esse quorum intellectus de Deo dubitare potest; et in hoc numero ii omnes qui existentiam ejus evidenter demonstrare nequeunt, quanquam alioqui vera fide præditi sint: fides enim ad voluntatem pertinet, qua separata, potest fidelis naturali ratione examinare an sit Deus aliquis, atque ita de Deo dubitare. Quantum vero ad voluntatem, distinguendum est etiam inter dubitationem, quæ finem, et eam quæ spectat media. Si quis enim sibi pro scopo proponat dubitare de Deo, ut in hac dubitatione persistat, graviter peccat, dum vult in re tanti momenti pendere in dubio. Verum si quis sibi dubitationem proponat tanquam medium ad clariorem veritatis cognitionem assequendam, rem facit omnino piam et honestam, quia nemo potest velle finem, quin velit simul media; et in ipsa Scriptura Sacra, sæpe invitantur homines ad hanc Dei cognitionem ratione naturali quærendam. Neque etiam is peccat, qui propter eumdem finem totam, quam de Deo habere potest, cognitionem ex animo ad tempus summovet: neque enim tenemur indesinenter cogitare quod Deus existat; alioqui dormire nunquam aut aliud quidquam facere liceret, quia quotiescunque aliud quid agimus, seponimus, in id tempus, totam cognitionem quam de Divinitate habere possumus.

Altera quæstio est: utrum liceat quidquam falsi in iis, quæ Deum spectant, supponere. Ubi distinguendum est inter verum Deum clare cognitum, et falsos deos; vero enim Deo clare cognito, non solum non licet, imo neque fieri potest ut mens humana quidquam falsi possit tribuere,

Digitized by Google

prout in Meditatione quinta [1], in objectionibus et responsis et alibi explicui. Verum falsis numinibus, hoc est vel malignis spiritibus, vel idolis, aut aliis istiusmodi diis errore mentis humanæ fictis (nam hæc omnia in sacra pagina dii vocantur) imo et vero Deo, confuse tantum cognito, aliquid falsi ex hypothesi tribuere, bonum esse potest aut malum, prout finis, propter quem fit ista hypothesis, bonus est aut malus. Nam id quod ita fingitur et ex hypothesi tribuitur, non ideo affirmatur a voluntate tanquam verum, sed solum intellectui examinandum proponitur, atque adeo nullam includit boni aut mali rationem formalem, aut si quam includat, a fine, propter quem facta est ista hypothesis, accipit. Ita igitur is qui fingit Deum deceptorem (etiam verum Deum, sed neque a se, neque ab aliis, quorum gratia hanc hypothesim instituit, satis clare cognitum) et qui hac fictione in malum finem non abutitur, ut quidquam de Numine falsi aliis persuadeat, sed solum ad intellectum magis illustrandum, aut etiam ad naturam Dei cognoscendam, aut aliis clarius ostendendam, is, inquam, minime peccat, ut bonum eveniat, quia nihil est plane malitiæ in hoc, sed rem facit absolute bonam, neque potest illum quisquam sine calumnia reprehendere.

Tertia quæstio est de motu, quem credis me pro anima brutis assignare; sed non memini me unquam scripsisse motum esse brutorum animam, neque meam hac de re sententiam aperui. Verum quia per vocabulum *anima*, solemus intelligere substantiam, existimo autem motum esse corporis modum (cæterum non admitto varia motuum genera, sed solum localem, qui corporum omnium tum animatorum tum inanimatorum communis est), nollem dicere motum esse brutorum animam, sed potius cum Sacra Scriptura, Deut. cap. 12, vers. 23, sanguinem esse illo-

[1] Voyez cinquième Méditation, n° 5, et Réponses aux secondes Objections, n° 17.

Digitized by Google

rum animam : sanguis enim est corpus fluidum citissime motum, cujus pars subtilior dicitur spiritus, et quæ ab arteriis per cerebrum in nervos et musculos indesinenter fluens totam corporis machinam movet. Vale.

MÊME LETTRE [1].

A M. DE BUITENDIICH.

Monsieur,

Je trouve dans les lettres que vous avez pris la peine de m'écrire trois questions qui montrent si manifestement le soin que vous prenez pour vous instruire, et la franchise avec laquelle vous agissez, qu'il n'y a rien qui me soit plus agréable que d'y répondre. La première est de savoir s'il est jamais permis de douter de Dieu, c'est-à-dire si naturellement on peut douter de l'existence de Dieu ; sur quoi j'estime qu'il faut distinguer ce qui dans un doute appartient à l'entendement, d'avec ce qui appartient à la volonté : car, pour ce qui est de l'entendement, on ne doit pas demander si quelque chose lui est permise, ou non, pour ce que ce n'est pas une faculté élective, mais seulement s'il le peut. Et il est certain qu'il y en a plusieurs de qui l'entendement peut douter de Dieu ; et de ce nombre sont tous ceux qui ne peuvent démontrer évidemment son existence, quoique néanmoins ils aient une vraie foi : car la foi appartient à la volonté, laquelle étant mise à part, le fidèle peut examiner, par raison naturelle, s'il y a un Dieu, et ainsi douter de Dieu. Pour ce qui est de la volonté, il faut aussi distinguer entre le doute

[1] Version de Clerselier fils.

Digitized by Google

qui regarde la fin, et celui qui regarde les moyens. Car si quelqu'un se propose pour but de douter de Dieu afin de persister dans ce doute, il péche grièvement de vouloir demeurer incertain sur une chose de telle importance; mais si quelqu'un se propose ce doute comme un moyen pour parvenir à une connaissance plus claire de la vérité, il fait une chose tout-à-fait pieuse et honnête, pour ce que personne ne peut vouloir la fin qu'il ne veuille aussi les moyens. Et dans la Sainte-Écriture même, les hommes sont souvent invités de tâcher à s'acquérir la connaissance de Dieu par raison naturelle. Et celui-là aussi ne fait pas mal, qui pour la même fin ôte pour un temps de son esprit toute la connaissance qu'il peut avoir de la Divinité : car nous ne sommes pas toujours obligés de songer que Dieu existe; autrement il ne nous serait jamais permis de dormir, ou de faire quelque autre chose, pour ce que toutes les fois que nous faisons quelque autre chose nous mettons à part, pour ce temps-là, toute la connaissance que nous pouvons avoir de la Divinité.

L'autre question est de savoir s'il est permis de supposer quelque chose de faux en ce qui regarde Dieu. Où il faut distinguer entre le vrai Dieu clairement connu et les faux dieux; car le vrai Dieu étant clairement connu, non seulement il n'est pas permis mais même il est impossible que l'esprit humain puisse lui attribuer quelque chose de faux, ainsi que j'ai expliqué dans la cinquième Méditation [1], dans les objections et réponses, et en d'autres lieux. Mais d'attribuer aux faux dieux, c'est-à-dire ou aux malins esprits, ou aux idoles, ou autres sortes de divinités faussement imaginées par l'erreur de notre entendement (car toutes ces choses, dans la Sainte-Écriture, sont souvent appelées du nom de dieux) et même aussi au vrai Dieu, lorsqu'il n'est que confusément connu, de

[1] Voyez cinquième Méditation, n° 3, et Réponses aux secondes Objections, n° 17.

Digitized by Google

lui attribuer, dis-je, par hypothèse, quelque chose de faux, ce peut être bien ou mal fait, selon que la fin pour laquelle on fait cette supposition est bonne ou mauvaise : car tout ce qui est ainsi feint et attribué par hypothèse, n'est pas pour cela assuré par la volonté comme vrai, mais seulement proposé à l'entendement pour être examiné ; et partant il ne contient en soi aucune raison formelle de malice, ou de bonté, mais, s'il y en a, il l'emprunte de la fin pour laquelle cette supposition est faite. Ainsi donc celui qui feint un Dieu trompeur, même le vrai Dieu, mais que ni lui ni les autres, pour lesquels il fait cette supposition, ne connaissent pas encore assez distinctement, et qui ne se sert pas de cette fiction à mauvais dessein, pour tâcher de persuader aux autres quelque chose de faux touchant la Divinité, mais seulement pour éclairer davantage l'entendement, et aussi afin de connaître lui-même ou de donner à connaître aux autres plus clairement la nature de Dieu, celui-là, dis-je, ne fait point de mal, afin qu'il en vienne du bien, pour ce qu'il n'y a point du tout de malice en cela ; mais il fait absolument un bien, et personne ne le peut reprendre, si ce n'est par calomnie.

La troisième question est touchant le mouvement, que vous croyez que j'attribue pour ame aux bêtes; mais je ne me souviens point d'avoir jamais écrit que le mouvement fût l'ame des brutes, et je ne me suis pas encore expliqué ouvertement là-dessus. Mais d'autant que par le mot d'*ame* nous avons coutume d'entendre une substance, et que ma pensée est que le mouvement est seulement un mode du corps (au reste je n'admets pas diverses sortes de mouvemens, mais seulement le mouvement local, qui est commun à tous les corps tant animés qu'inanimés), je ne voudrais pas dire que le mouvement fût l'ame des brutes, mais plutôt avec la Sainte-Écriture, au Deutéronome, chap. 12, vers. 23, que *le sang est leur ame :*

Digitized by Google

car le sang est un corps fluide qui se meut très vite, duquel la partie la plus subtile s'appelle esprit, et qui coulant continuellement des artères par le cerveau dans les nerfs et dans les muscles meut toute la machine du corps. Adieu. Je vous prie de me compter au nombre de vos serviteurs [1].

LETTRE LXI [2].

AD CLARISSIMUM VIRUM RENATUM DESCARTES.

Hypaspistes, seu postremæ objectiones contra ejus Meditationes, et contra responsiones ad easdem.

VIR CLARISSIME,

Lectis responsionibus quas hactenus attulisti, non mihi defuere quæ racematim colligerem. Meas igitur post tot athletas vires experire, quibus si te parem esse judices, tuo tandem certamini gloriosum colophonem imponenti mortales omnes gratias habituri sint immortales, quibus immortalitatem ostenderis, ad quam totis viribus contendant. Hæ sunt igitur objectiones quæ mihi superesse videntur.

[1] Nous omettons :
Lettre XI du troisième volume de l'édition in-12.
Reproche à Beecmann qui prétendait avoir enseigné la musique à Descartes.
Lettre XII du troisième volume de l'édition in-12.
Reproches du même genre.
Lettre XIII du troisième volume de l'édition in-12, à M. Descartes.
Cette lettre contient les objections de Leconte sur une partie des Principes, avec les réponses de Picot et les remarques de Clerselier.
Le débat roule sur des questions de physique.
Lettre XIV du troisième volume de l'édition in-12.
Courte réponse de Descartes aux objections de Picot.
[2] Quinzième du troisième volume de l'édition in-12.

Digitized by Google

1° Non parum miror quod in responsione ad subtilissimum philosophum P. Gassendum [1], quemadmodum ex pluribus aliis in locis Meditationum [2], fueris ausus affirmare non eam esse veritatem in vita regenda quærendam, quam prosequeris comtemplatione. Numquid ergo vita probe ducenda? Qui probe sancteque vixeris, nisi juxta veritatis normam tuos actus direxeris? An veritas Christianis moribus deesse debet? Certe vita Christiani judicabitur optima, si se suaque omnia semper referat ad Dei gloriam. Numquid hoc æque verum est ac quidquid clare et distincte percipimus? Numquid semper ab actione quapiam abstinere debet, quum eam Deo credit displicituram? An vero tenetur unquam abstinere, nisi clare noverit abstinendum? Et in affirmativis, numquid semper illud aggredi debet quod clare videt Deum ab eo requirere? Quisnam vero dixerit illum alia ratione teneri? Itaque quum absque illa claritate nunquam agere, vel abstinere teneatur, cur minorem veritatem in moribus, quam in scientia postulas, vel supponis; quum malle debeat Christianus in metaphysicis aut geometricis, quam in moribus aberrare? At vero, inquies, si quis in vita regenda de corporibus et aliis objectis dubitare velit, ut in metaphysica, fere nihil agetur. Quid tum? Nihil agatur, dummodo non peccetur. Atqui, verbi gratia, non audies sacrum die dominico, quod dubitare possis num muri ecclesiæ, quos videre putas, sint veri muri, an potius, velut in somniis fieri solet, nihil sint; sed quamdiu cum ratione dubitabis an sint muri, an ecclesia vera, tunc eam non teneris ingredi; quemadmodum neque comedere, si quantumvis vigilans, panem tibi præsentem, nescias præsentem, et dubites an dormias. Sed, inquies, interim fame consumeris et morieris; at non teneor comedere, nisi mihi sit clarum et perspectum mihi adesse ex quo

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 3.
[2] Voyez Abrégé des Méditations, par Descartes, n° 8.

Digitized by Google

vitam sustineam, quam, ob alimenti non clare cogniti inopiam, Deo velut in holocaustum offerre possim, et debeam, qui me non obligat ad agendum, nisi clare perspiciam me vere agere, veraque objecta mihi adesse, circa quæ verser. Duo itaque veritatis genera statuere non debuisti, neque dicas : Quis unquam hæc audiverit, aut cogitarit; hic enim iniquum esset, ut mecum præjudiciis ageres, quibus me liberum esse voluisti, et quæ, vel te nolente, aut omnibus repugnantibus, etiam in vita regenda, rejicere velim, nisi demonstraveris id neque debere.

2° Quum ais[1] non sequi animam imperfectiorem esse, quod in infante, quam in adulto imperfectius agat; non etiam sequitur quod non sit imperfectior, quemadmodum etiam quum dicitur in utero nihil animam cogitare, licet enim id neges, nullam negati rationem aut experientiam affers; idque solum asseris, quod putes mentem, ubicunque sit, semper cogitare, licet non recordemur, quia vestigia nulla relinquit in cerebro. An igitur animæ seu mentis operatio incorporea possit ulla sui vestigia corporea imprimere? Quum enim sint in cerebro corporeo, et quodlibet ad modum recipientis excipiatur, prorsus corporea sint necesse videtur. Ad non minus ἀδυνατον est ut mens vestigium habeat corporeum, quam corpus incorporeum. Deinde quomodo vestigia corporea cerebri nos ad incorpoream cogitationem deducet? Quomodo mens corporea illa vestigia speculari potest? An per se ipsam absque ulla imagine, uti credis, vel etiam absque spirituali specie? Sed nunc speculandi modum absque ulla specie soli Deo theologi tribuunt. Forte dices eam uti specie incorporea : sed a qua causa producetur illa species? Non a vestigio cerebri, puta corporeo; non a sola mente, alioqui cur vestigio eguisset? Vides igitur ad tuendam tuam sententiam in quas te salebras conjicis.

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 8.

Digitized by Google

3° Quum ais[1] aliud esse aliquid ad te pertinere, aliud ad tuam notitiam, videris innuere tuam Metaphysicam nil omnino statuere, quam quæ pertinent ad notitiam; ita ut dubii remaneamus, an aliquid revera sit in rebus, quas te speculari fingis, aut credis. Itaque tua mens vel non erit incorporea, vel saltem certum non erit illam esse incorpoream, sed tantum in tua cogitatione verum erit; non enim sequitur rem a parte rei se habere prout eam esse cogitas, sed tantum verum esse te id cogitare de re ipsa, vel aliquid a tua mente fingi ut rem aliquam veram. Ubi velim scire cur verbo *credere* sæpius utaris, quum *scire* debueris dicere; neque enim scimus, quod solum credimus, nisi forte negare velis unquam esse credendum, nisi clare videas id esse verum, quod credendum proponitur, uti dicere videris in tua responsione ad secundas objectiones[2]; in qua mirantur omnes, quod affirmaris tantam aut etiam aliquando majorem esse claritatem in quibusdam ex dono gratiæ divinæ, ut credendorum veritatem percipiant clarius, quam geometricam, aut similem. Sed quis unquam apud se expertus est? An credis, verbi gratia, clarius te mysterii Trinitatis veritatem percipere, aut a quoquam illud percipi clarius, quam a Judæo, vel Arriano videatur contrarium? Rursus interrogo de his, quos dicis mortem oppetere pro falsis opinionibus, quarum veritatem perspicue non vident[3], an censeas illos esse pejoris conditionis, quam alios, qui pro veris mortem subeunt, quarum tamen veritatem non magis, quam primi suarum opinionum falsarum, vident; quum enim prius dixeris in vita regenda sufficere probabilitatem, et utrique se probabilitatem habere credant, cur dispares erunt obitus et merita? Quod tamen absurdum videatur, alioqui par fuerit in martyrio quispiam cum orthodoxo hæreticus.

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 13.
[2] Voyez Réponses aux secondes Objections, n° 30 et suivans.
[3] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 19.

Digitized by Google

Quod si neges tibi ad ea respondendum, quod non sis theologus, objicio te esse christianum, uti putas, orthodoxum, quem paratum esse ad reddendam de sua fide rationem Scriptura Sacra jubet, præsertim quum ea de re tuis in responsionibus ansam loquendi dederis.

4° Nego satis accurate Methodum a te traditam fuisse[1], qua quis scire possit, an aliquid clare perspiciat, necne : enim vero summus apex tuæ certitudinis est, quum rem aliquam ita nos clare cernere putamus, ut eo veriorem existimemus, quo magis de ea cogitamus; ut quum de hoc axiomate cogitamus : *æqualia, a quibus abstuleris æqualia, etiamnum æqualia superesse;* et ex te : *mentem humanam esse incorpoream.* Atqui peræque clarum videtur Turcæ et Sociniano implicare : Verbum, seu Filium Dei, a Deo Patre habere quidquid habet, quin ab eo pendeat, quin obligetur ad gratias reddendas de essentia, seu natura sua a Patre arrepta; implicare tres esse personas, et non esse tres essentias, seu tres res, seu tria entia; æque clarum videtur calvinistæ implicare corpus Christi esse in duobus pluribusve locis, quod tamen ex Eucharistiæ sacramento sequi videtur; æque clarum deistæ, implicare ut summa Dei bonitas ullum pœnis æternis cruciandum tradat, et hujuscemodi plurima, quæ tamen credis esse verissima, tantum abest ut ea repugnare putes. Dices, illi non percipiunt clare et distincte ea involvere contradictionem; atqui credunt se percipere, contenduntque nihil in geometria vel metaphysica clarius. An igitur experiri velis, num iis, quas se demonstrationes habere dicunt, ita respondere queas, ut sis clare demonstraturus illos nullas habere veras demonstrationes?

5° Negare videris[2] esse necesse ut quid sit res intelligas, ad percipiendum te rem esse cogitantem. Fierine potest ut propositionem intelligas, non intellectis illius subjecto

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 19.
[2] Voyez *ibid.*, n° 20.

Digitized by Google

et prædicato? At vero nescis quid sit *res*, quid *existere*, quid *cogitatio;* alioqui me, quid sit, ita clare doceas, ut etiam illius propositionis veritatem clare percipiam. Adde quod nescias si ipse cogites, an anima mundi, quæ sit in te, cogitet, ut volunt Platonici. Sed dato quod cogites, si centies rogem centiesque respondeas, nil aliud cogitabis præter rem corpoream, cujus magnitudini, seu partibus singulis applicetur et adaptetur, seu congruat mens et cogitatio : vides igitur esse necessarium ut ad modum rei corporeæ, suo tamen pro modulo, extendantur; ut pars cogitationis uni parti objecti, parsque altera parti alteri congruat, uti fit in oculo, cujus singulæ partes partibus objecti singulis respondent.

6° Perperam ais [1] non a nobis infinitum intelligi per negationem limitationis; quum enim limitatio contineat negationem infiniti, ergo negatio limitationis continet cognitionem infiniti : contrariorum enim causa est contraria.

Et fateris ipse [2] sufficere, si res intelligatur nullis limitibus comprehendi, ut vera idea totius infiniti habeatur. Igitur hæc raciocinatio, quam negabas, optima est : hæc res nullos habet limites igitur infinita est, adeo ut tibi ipsi penitus contradicere videaris.

Et ais [3] facultatem mentis, qua res ampliat, esse a Deo in nobis; sed non probas, nec ullibi probasti. Numquid enim est ab ipsa mente, quæ sit æterna substantia, et independens? Non enim clarius vides tuam mentem aliunde pendere, quam meam non pendere videam; quum minime sequatur eam omnimodam habere debere perfectionem, quod sit a se, hoc est, a nullo pendeat; quandoquidem sufficit eam esse natura sua talem, ut quodlibet objectum propositum finitum possit ampliare cogitatione; neque desunt subtilissimi philosophi, qui credant atomos et prima

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 27.
[2] Voyez *ibid.*, n° 33, à la fin.
[3] Voyez *ibid.*, n° 38.

Digitized by Google

corpora esse a seipsis : quod si clare satis non videant, neque etiam quod pendeant aliunde clare videre possunt, nisi face splendidiori eos ad palinodiam cogas, de qua tibi maximas gratias habituri sint.

Dicis[1] turbinem se gyrando in seipsum agere, quum tamen nil agat, sed patiatur a verbere, licet absente, cujus nempe ictus turbinem ad gyrum coëgit, atque adeo patitur, potius quam agat, ut lapis in sublime projectus et globus e bombarda bellica missus.

Denique paulo post[2] ostendis te credere ideas rerum corporalium ab intellectu, seu mente humana posse manare, uti fit in somnis, ut alibi dicere videris. Hoc posito, sequitur nos, etiamsi Deus non sit deceptor, nescire posse an quid corporeum sit in rerum natura; nam si semel alicujus rei corporeæ ideam ex se mens proferat, cur non semper? Adde quod quum res corporea non sit nobilior idea, quam mens habet de ea, et mens corpora contineat eminenter, sequatur omnia corpora, atque adeo totum hunc mundum visibilem, ab humana mente produci posse; unde vides quo nos tuæ ducant opiniones: cur enim causa non producat quæcumque continet eminenter, quum etiam ea sit ratio, cur mundum a Deo creari posse credamus?

7° Negas[3] quidquam in esse suo conservari posse absque continuo Dei influxu, quemadmodum neque lux absque sole servatur. Dico primo lucem solis absque sole in clauso cubiculo servari a lapide Bononiensi, uti sæpius expertus sum, igitur et quælibet res absque Dei influxu conservari potest. Deinde licet Deus cessaret a concursu suo, numquid mens nostra, vel sol, verbi gratia, evanesceret, an potius adhuc subsisteret? Quis igitur illorum substantiam destrueret? Certe quum nihil ex nihilo fiat, neque etiam aliquid ex se ipso in nihilum abire potest, quod en-

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 31.
[2] Voyez *ibid.*, n° 32.
[3] Voyez *ibid.*, n° 35.

Digitized by Google

tia quælibet summopere oderunt, et fugiunt. Quod si dixeris creaturam nihil aliud esse quam Dei influxum, igitur creatura non est substantia, sed accidens, veluti motus localis, quod nemo dixerit. Quod si substantia fuerit, ergo subsistere potest; in quo Deus maxime mirabilis, quod rem facere potuit adeo firmam, ut ejus concursu non indigeat; quam potentiam et bonitatem a Deo tollis, quum ais contrarium.

Objicis alioqui Deum tendere in non-ens, si alio modo creaturam destruat, quam sola sui concursus cessatione; ubi recidis in tuam, quam parabas, foveam; numquid enim tendit in non-ens, quum a suo concursu cessat? Tunc enim illum destruit; sed et sufficit quodlibet a Deo posse destrui, ut sit ab eo dependens, quo tandem cumque modo illud destruere possit. Quanquam de destructione non sit laborandum, quum nunquam id destruat quod semel fecit, quemadmodum neque destruit naturam trianguli, et similium entium æternorum, quæ putas ab eo produci, ut postea dicemus. Sed et contendo Deum non posse destruere naturam ullius rei æternæ et immutabilis, qualia sunt entia geometrica et metaphysica, et tamen, ex te, pendent a Deo in fieri, et in conservari. Probo vero ea non posse destrui: faciat Deus quicquid potest, et nunquam de triangulo cogitarit (per impossibile), sis tamen tu, qualis jam es, in rerum natura, numquid fateberis verum esse trianguli tres angulos æquales esse duobus rectis? An Deus efficere potest, ut si ab æqualibus æqualia demas, reliqua non sint æqualia? Quid igitur faciat, aut ab æterno facere debuit, ut hæc jam vera non sint? Quid facere potuit, quominus verum sit idem simul posse esse et non esse? Atqui non minus hæ veritates per se pendent a Deo, ut contendis [1], quam mens aut corpus tuum; igitur si Dei concursu non indigeant illæ veritates, si sint immutabiles, si destrui nequeant,

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, p. 55.

vide quam sis firmus et constans; sed amabo, si pendent a Deo, in quo genere causæ.

8° Negas [1] progressum infinitum in causis subordinatis; sed frustra, quum Deus ita potuerit omnia ordinare, ut quilibet effectus a causis infinitis penderet; numquid enim facit ut sint infinitæ partes in quolibet corpusculo quantumvis exiguo? cur et causas infinitas statuere non potuerit? ut quum totus Deus in unica causa repræsentari nequeat, numerus quadamtenus compenset. Sed neque ulla est demonstratio contra progressum causarum inter se connexarum; si quæ enim esset, maxime quod nullus effectus sequeretur, ob causarum numerum infinitum pertranseundum; atqui non est absurdum eas infinito tempore pertransiri, ut jam quilibet effectus et olim tempus infinitum antecedens supposuerit. Quod neque debet negare Aristoteles, qui mundum ab æterno crediderit; numquid enim eodem æternitatis instanti, quo creatus est, generatio fieri, aut stuppam, vel pulverem pyrium siccissimum flamma comburere potuit? Quid si cum aliis philosophis antiquis mundum a seipso supponis æternum, numquid idem continget, ac si ab æterno conditus fuisset? quem æternum mundi conditum plerique theologi celeberrimi judicant esse possibilem; posito autem possibili in actu, nil absurdi sequitur.

9° Mirari videris omnes Dei ideam in se non percipere. Sed objicio non hic deesse geometras et theologos, qui postquam pro viribus mentem a corporeis rebus abstraxerunt, asserunt nondum in se ullam Dei ideam innatam animadvertisse; nec sperant in posterum se post decimam tuarum Meditationum lectionem ideam istam in se reperturos. Unde conjiciunt vel te mentem angelicam habere, vel decipi, quod credas te frui idea, quam non habeas; et a te postulant, num adeo certus sis de hac idea, quæ in te existat, ut etiam certus sis in posterum te semper

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 37.

Digitized by Google

illam in te reperturum, cur enim solidiori doctrina imbutus, non possis post viginti annos percipere te revera deceptum fuisse in idea Dei et tuæ mentis ab omni corpore distinctæ; ut dicturus sis te prius credidisse ideas illas clare et distincte recognovisse, postea vero detexisse quod deceptus fueris eo modo quo decipiebatur, qui credebat se clare videre duas lineas, quæ semper in eodem plano ad se invicem accedunt, non posse tandem aliquando sibi ipsis non occurrere. Licet enim dixeris ea esse habenda pro claris et indubitatis, quæ tanto certiora videntur, quanto sæpius considerantur, et etiam *semper* addideris, quum tamen illud *semper* æternitatem possit significare, neque fueris æternum expertus, aut possis experiri, num illæ ideæ semper tibi veræ appariturræ sint? numquid saltem fateri cogeris nil respectu nostri posse dici, vel esse verum, nisi quamdiu credimus illud esse verum, et, quum de futuro simus incerti, nihil a nobis veri posse affirmari, nisi quod sit præsens in mente, neque prædici posse deinceps tale nobis visum iri; adeo ut nihil absolute verum affirmare debeamus?

10° Negas [1] fines Dei a nobis æque facile ac alias causas cognosci posse, quum tamen æque clarum sit Dei finem esse, ut omnia fiant ad ejus gloriam, ac ipsum Deum habere voluntatem; nec dubium quin fecerit mentem humanam, ut Deum contemplaretur et adoraret; solem, ut nos illuminaret, etc.; licet alios fines peculiares sibi præstituere potuerit. Unde patet finem Dei saltem præcipuum longe cognitu faciliorem, quam ullam aliam causam; contra id quod putabas.

11° Multa disseris de voluntatis determinatione [2], quam contendo esse non posse, nisi facem ei præbuerit intellectus. Si enim determinet aliquid, quod non præmonstrarit intellectus, igitur illud videbit sine intellectu, hoc est,

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 46.
[2] Voyez *ibid.*, n° 49.

Digitized by Google

intelliget absque intellectu, atque adeo ipsa erit intellectus, quod absurdum est. Et potius concessero, quod ais, nempe eam fortuito ferri in id quod proponit intellectus, quam ut seipsam ad aliquid determinet ab intellectu minime propositum. Ibidem ais falsum non apprehendi ab intellectu sub ratione veri; numquid ergo falsum est non dari in nobis Dei ideam? Et tamen eam non dari geometri nostri ut verum apprehendunt, credunt et contendunt; numquid ergo falsum sub ratione veri apprehendunt, contra id quod asseris?

12° Mirum videtur, quod dicas [1] infantes ante visa triangula, illorum ideas penes se habuisse; erravit igitur Aristoteles, dum asseruit animam esse veluti tabulam rasam, in qua quum nil depictum sit, semper credidit nihil esse posse in intellectu, quin prius fuerit in sensu; et cum eo quotquot fuerunt philosophi et theologi errarunt; quippe idem et crediderunt, et se demonstrare judicarunt. Ecquis, amabo, cæcus a nativitate quidpiam de luce, vel colore percepit? Certe nullus; testibus nostris trecentis cæcis Parisiensibus, quos inter versatur philosophus, qui rogatus negavit se posse colorem vel lumen concipere, licet cum eo de lucis essentia, colorumque natura disserrem; neque certe video quin cerebrum ad cogitationis de colore vestigia recipienda dispositum habeat, si quando mens illius de eo cogitasset; quanquam nil ausim asserere, quia non est mihi clarum an ille defectus sit in cerebro, vel in ipsa mente; sed neque etiam tibi clarum est, ut jam ad summum par mihi sis : sed et me superiorem ostendo, quod oculus cæco redditus faciat ut lumen videat, nec enim quidquam illius menti tribuitur, quum sit indivisibilis, atque adeo nec augeri nec minui possit, ausisque etiam asserere illam in ipso matris utero trianguli, Dei, suique ipsius ideam seu cognitionem habuisse. Rogo tamen cur nunquam in somnis, quum sensus sopiti me-

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 55.

Digitized by Google

ram libertatem menti restituere videntur, mens demonstrationes Archimedeis similes conficiat.

Verum memini te negare [1] mentem postea recordari, quod cerebrum vestigia respuerit. Sed cur cerebrum diu vigilando melius disponitur ad illa recipienda retinendaque cogitationum præcedentium vestigia? Certe si mens humana perspicacior est absque corpore et organorum usu, quam cum illo, non video quin mentis errores, qui manant a corpore, sint in ipsum Deum refundendi; quod in opinione communi philosophorum minime contingit, qui dicunt animam nil scire, vel addiscere posse, nisi per organa corporea, hoc est nihil esse posse in intellectu, quin prius fuerit in sensu.

13° Dicis[2] essentiam Dei non posse cogitari absque ejus existentia, ut fit in triangulo, quia Deus est suum esse: quid est *suum esse?* an igitur triangulus est alienum esse, et non suum?

Deinde negas[3] scepticos dubitare posse de veritate rerum geometricarum, si Deum, ut par est, agnoscerent; sed contra, quum ipse easdem quas illi, dubitandi rationes habeas, et æque ac tu demonstrent tam analytice, quam synthetice quæcumque prostant apud Euclidem et alios geometras (quibus enim mediis uti potes, quæ in numerato non habeant?) et tamen dubitant, igitur et tu dubitas, quamvis te credas Deum agnoscere. Numquid cum summis philosophis dubitas an linea componatur ex punctis, an ex partibus finitis vel infinitis? quas si ponis infinitas, vide qua capiaris abysso, ut cogaris fateri pedem æqualem esse milliari, guttam oceano: si finitas, vide ut conchois sit rectam, ad quam inclinatur, brevi tactura; si punctis constantem ais, vide quomodo ruat decimus Euclidis, et quicquid de incommensurabilibus affer-

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 11.
[2] Voyez *ibid.*, n° 56.
[3] Voyez *ibid.*, n° 57.

Digitized by Google

tur : si non punctis, vide quo abeant ejusdem puncti moti super planum applicationes contactusque varii, qui seipsis lineam generant : num quid ergo, licet Deum agnoscas, de rebus geometricis dubitabis? Quod si respondeas te semper clare videre rectanguli trianguli subtensam æqualem esse potestate duobus reliquis lateribus; idem poterit respondere scepticus, licet Deum non agnoscat, qui tecum dicturus sit : fallat me quantum potest, quispiam malus ille genius, certe nunquam efficere poterit ut in illa propositione me fallat, quæ mihi peræque clara est, ac me existere, dum illam demonstro, autde ea cogito.

14° Negas [1] mentem esse extensam, etsi uniatur extenso corpori; quomodo fieri potest ut toti corpori uniatur, neque tamen pars illius uni parti corporis, et altera pars alteri parti uniatur? Et quum id sit inintelligibile, numquid vis mentem contingere corpus in unico puncto, ut globus contingit planum? Idemne de Deo toti mundo coextenso putas? Quantum tibi debiturus sim vix possim explicare, si modum illum ita explicaris, ut mente capi possit : quibus si addideris qua ratione sit intelligendus Ecclesiastes, qui, c. 3, ait *hominem nil habere jumento amplius;* qui *nil* dicit, ipsam mentem, quæ pars est hominis, complectitur, quam propterea mortalem esse fatearis necesse est, si jumenti moriatur anima : si enim de solo corpore loqui dixeris Ecclesiastem, quomodo id evinces? Unicum circa claram cognitionem addo, num semper judicare debeamus duo non esse inter se distincta, quando unum sine alio concipere non possumus, quemadmodum etiam ais esse distincta, quum alterutrum absque alio complete concipimus; numquid enim modus iste concipiendi potius mentis nostræ testatur imbecillitatem, quam ut ex illius operatione debeamus judicare de vera res inter distinctione? Licet enim non possim filium absque patre concipere, distinguitur tamen pater a filio; et quum

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 62.

Digitized by Google

essentiam hominis aut trianguli absque illorum existentia concipio, non tamen distinguitur esse hominis ab ejus existentia, nisi ad summum ratione raciocinata, uti docent maximi philosophi.

Hæc sunt, vir clarissime, quibus, ut ultimo te impugnantium impetui, respondendum superest; neque enim video quid porro afferre quispiam debeat, quod non possis merito spernere, nisi novos hyperaspistas novus mundus emittat.

MÊME LETTRE [1].

A M. DESCARTES.

MONSIEUR,

Après avoir lu les réponses que vous avez faites aux difficultés qui vous ont été jusqu'ici proposées, je n'ai pas laissé d'en rencontrer encore par-ci par-là quelques-unes, que j'ai toutes ramassées le mieux que j'ai pu, et que je prends la liberté de vous proposer aujourd'hui comme le reste de ce qui peut vous être objecté. Ne dédaignez donc pas, s'il vous plaît, de vous éprouver contre moi, après avoir si souvent mesuré vos forces avec celles de tant de braves combattans. Et si par ma défaite, à laquelle je m'attends, vous mettez une fois fin à tant d'illustres et glorieux combats, tous les mortels vous rendront des graces immortelles, de leur avoir fait connaître l'immortalité de leur ame, à laquelle tout le monde tâche autant qu'il peut de parvenir. Voici donc les dernières objections qu'il me semble qu'on vous peut faire.

[1] Version de Clerselier fils.

Digitized by Google

1° Je m'étonne fort de ce que dans votre réponse à ce subtil philosophe Pierre Gassendi [1], et même aussi souvent en plusieurs autres lieux [2], vous avez osé assurer qu'il ne faut pas chercher dans les choses qui regardent la conduite de la vie une vérité aussi claire et aussi certaine que celle que vous voulez qu'on ait lorsqu'on s'applique à la contemplation de la vérité. Quoi donc! ne faut-il pas bien vivre? Et comment pourrez-vous bien vivre, c'est-à-dire saintement, si vous ne dirigez vos actions selon la règle de la vérité? La vérité doit-elle donc manquer aux actions morales des chrétiens? Certainement la vie d'un chrétien sera jugée très bonne, s'il rapporte toujours toutes ses actions et sa personne même à la gloire de Dieu. Cela n'est-il pas aussi vrai qu'aucune autre chose que nous connaissions clairement et distinctement? Et ne se doit-il pas toujours abstenir de quelque action que ce soit, lorsqu'il croit qu'elle déplaira à Dieu? Et est-il jamais obligé de s'abstenir de quelque chose, s'il ne connaît clairement qu'il s'en faut abstenir? Et dans les choses où il est question d'agir, ne doit-il pas toujours faire ce qu'il voit clairement que Dieu demande de lui? car qui peut dire qu'il soit obligé de faire quelque chose par une autre raison? Et partant, un chrétien n'étant jamais obligé de faire ou de s'abstenir de quelque chose sans cette lumière et clarté, pourquoi voulez-vous, ou plutôt pourquoi supposez-vous moins de vérité dans les mœurs que dans les sciences, puisqu'un chrétien se doit beaucoup moins soucier de faillir dans les sciences métaphysiques et géométriques que dans les mœurs? Mais, me direz-vous, si quelqu'un veut douter dans la conduite de sa vie de l'existence des corps et des autres objets qui se présentent à lui, comme dans la métaphysique, on ne fera presque rien; qu'importe? Qu'on ne fasse rien, pourvu qu'on ne pèche point.

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 3.
[2] Voyez Abrégé des Méditations, par Descartes, n° 8.

Digitized by Google

Mais si cela est, vous me direz, par exemple, je n'entendrai donc point la messe un jour de dimanche, à cause que je puis douter si les murs de l'église, que je pense voir, sont de vrais murs, ou plutôt, ainsi qu'il arrive ordinairement dans les songes, s'ils ne sont rien? A cela je réponds que, tandis que vous douterez avec raison que ce soient de vrais murs et que ce soit une vraie église, pour lors vous n'êtes point obligé d'y entrer; non plus que vous n'êtes point obligé de manger, quelque éveillé que vous soyez, si vous ignorez que vous ayez du pain devant vous, et si vous croyez être endormi. Vous me direz peut-être : Si vous agissez de la sorte, vous vous laisserez donc mourir de faim; et moi je vous répondrai que je ne suis point obligé de manger, s'il ne m'est évident que j'ai devant moi de quoi sustenter ma vie, laquelle, faute d'un aliment qui me soit clairement connu, je puis et je dois offrir en holocauste à Dieu, qui ne m'oblige point à agir si je ne sais certainement que j'agis et que les objets qui sont autour de moi sont réels et véritables. Vous n'avez donc point dû établir deux genres de vérité. Et ne dites point que jamais on n'a ouï parler de semblables difficultés; car il serait ici injuste de vouloir agir avec moi par des préjugés dont vous avez voulu vous-même que je me défisse entièrement, et que, malgré vous et tous ceux qui voudraient s'y opposer, je veux même rejeter dans les choses qui regardent la conduite de la vie, si vous ne me démontrez que cela ne se peut et ne se doit point faire.

2° Lorsque vous dites[1] qu'il ne s'ensuit pas que l'ame soit plus imparfaite, de ce qu'elle agit plus imparfaitement dans un petit enfant que dans un adulte, il ne s'ensuit pas aussi qu'elle ne soit pas plus imparfaite; tout de même aussi lorsqu'on dit que l'ame d'un enfant ne pense point pendant qu'il est au ventre de sa mère, encore que

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 8.

Digitized by Google

vous disiez le contraire, il ne s'ensuit pas qu'il pense; car vous n'apportez aucune raison ni expérience pour confirmer votre dire, et vous l'assurez seulement de ce que vous croyez que l'esprit, quelque part qu'il soit, pense toujours, encore qu'il ne se ressouvienne pas des pensées qu'il a eues, pour ce qu'il n'en laisse aucuns vestiges dans le cerveau. L'opération de l'ame ou de l'esprit, qui est incorporelle, peut-elle donc imprimer de soi aucuns vestiges corporels? car, puisque tout ce qui est reçu dans un sujet y est reçu conformément à la nature de ce sujet; le cerveau dans lequel ils sont reçus étant corporel, il s'ensuit nécessairement que ces vestiges doivent être corporels. Mais il n'est pas moins impossible que l'esprit ait un vestige corporel, qu'il est impossible que le corps en ait un incorporel. De plus, comment ces vestiges corporels du cerveau nous feront-ils avoir une pensée incorporelle? Comment l'esprit peut-il contempler ces vestiges corporels? est-ce par lui-même sans aucune image, comme vous croyez, ou même sans aucune espèce spirituelle? Mais les théologiens attribuent cette manière de contempler les choses, sans aucune espèce, à Dieu seul. Vous direz peut-être qu'il se sert d'une espèce incorporelle : mais par quelle cause sera produite cette espèce? Ce ne sera pas par le vestige du cerveau, puisqu'il est corporel; ce ne sera pas aussi par l'esprit seul, autrement pourquoi aurait-il eu besoin de vestige? Vous voyez donc dans quelles difficultés vous vous jetez pour défendre votre opinion.

3° Lorsque vous dites [1] que c'est autre chose de dire que quelque chose vous appartient, et autre chose de dire qu'elle appartient à la connaissance que vous avez de vous-même, il semble que vous nous donniez à entendre que votre Métaphysique n'établit rien du tout que les choses

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 13.

Digitized by Google

qui appartiennent à cette connaissance, ensorte que nous ne savons s'il y a en effet rien de réel dans les choses que vous pensez, ou que vous feignez de contempler. Et partant, ou votre esprit ne sera point incorporel, ou du moins on ne saura pas certainement s'il est incorporel; mais il sera seulement vrai en votre pensée. Car il ne s'ensuit pas qu'une chose soit véritablement telle que vous la pensez être; mais seulement il est vrai que vous la pensez être telle, ou que votre esprit s'imagine quelque chose comme une chose vraie. Sur quoi je voudrais bien vous demander pourquoi vous vous servez plus souvent du mot de *croire* que de celui de *savoir*, lors même qu'il semble que vous deviez vous en servir. Car, à proprement parler, nous ne savons pas ce que nous croyons simplement, si ce n'est peut-être que vous vouliez dire qu'il ne faut jamais donner créance à une chose, si l'on ne voit clairement que la chose que l'on nous propose à croire est vraie, comme vous semblez dire dans votre réponse aux secondes objections [1]; dans laquelle tout le monde s'étonne de ce que vous dites que la grâce éclaire quelquefois de telle sorte l'esprit de quelques uns, qu'ils voient aussi clairement, voire même plus clairement, les vérités les plus obscures de notre créance, qu'aucune vérité de géométrie ou autre semblable. Mais qui est celui qui a jamais expérimenté cela en soi? Croyez-vous, par exemple, concevoir plus clairement le mystère de la Trinité, ou que quelque autre le conçoive plus clairement que le contraire ne l'est par un juif ou par un arien? De plus, je vous demande, touchant ces personnes que vous dites [2] être prêtes de mourir pour la défense de leurs fausses opinions, dont elles ne voient pas clairement la vérité, pensez-vous qu'elles soient de pire condition que les autres qui souffrent la mort pour de vraies, dont toutefois ils ne voient

[1] Voyez Réponses aux secondes Objections, n° 30 et suiv.
[2] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 19.

Digitized by Google

pas plus clairement la vérité que ceux-là celle de leurs fausses opinions? Car ayant dit auparavant que la probabilité suffit pour la conduite de la vie, et les uns et les autres croyant avoir cette probabilité, pourquoi la mort et les mérites ne seront-ils pas égaux? Ce qui toutefois est absurde, autrement un hérétique aura autant de mérite dans le martyre qu'un orthodoxe. Que si vous refusez de répondre à cela parce que vous n'êtes pas théologien, je vous dis que vous êtes chrétien, et même, comme vous pensez, orthodoxe, à qui la Sainte-Écriture ordonne d'être toujours prêt de rendre raison de sa foi; mais vous ne devez pas refuser de me répondre, puisque dans vos réponses mêmes vous avez donné lieu à de telles difficultés.

4° Je nie que la méthode que vous avez donnée[1] pour donner à connaître si nous concevons quelque chose clairement ou non, soit assez exacte; car en effet le plus haut point de votre certitude est lorsque nous pensons voir une chose si clairement, que nous l'estimons d'autant plus vraie que nous y pensons davantage; comme lorsque nous pensons à cet axiome : *Si de choses égales on ôte choses égales, les restes sont égaux;* ou à cette proposition, qui selon vous est un axiome, à savoir : que *l'esprit humain est incorporel.* Or est-il qu'il semble aussi clair à un Turc ou à un socinien qu'il implique contradiction que le Verbe ou le Fils de Dieu ait de Dieu son Père tout ce qu'il a, et que néanmoins il n'en dépende point et ne soit point obligé de lui rendre graces de l'essence ou de la nature qu'il a reçue de lui; comme aussi qu'il y ait trois personnes en la Trinité et non pas trois essences, ou trois choses, ou trois êtres. Et il semble aussi clair à un calviniste qu'il implique que le corps de Jésus-Christ soit en deux ou plusieurs lieux, ce qui toutefois semble suivre du sacrement de l'Eucharistie; et aussi clair à un déiste

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 19.

Digitized by Google

qu'il implique que la souveraine bonté de Dieu livre un homme aux peines éternelles, et plusieurs choses de cette nature, lesquelles néanmoins vous croyez être très vraies, bien loin de penser qu'il y ait en cela de la contradiction. Vous direz, ces personnes-là ne conçoivent pas clairement et distinctement que ces choses enferment une contradiction; cependant ils pensent le bien concevoir, et soutiennent qu'il n'y a rien de plus clair dans la géométrie ou dans la métaphysique. Voudriez-vous donc éprouver si vous pourrez si bien répondre aux démonstrations qu'ils disent avoir que vous leur fassiez clairement connaître qu'ils n'ont aucune véritable démonstration?

5° Vous semblez nier[1] qu'il soit nécessaire que vous conceviez ce que c'est qu'une *chose* pour concevoir que vous êtes une chose qui pense. Se peut-il faire que vous conceviez une proposition n'en concevant pas le sujet ni le prédicat? Je puis dire pourtant que vous ne savez pas ce que c'est qu'une *chose*, ce que c'est qu'*exister*, ce que c'est que la *pensée*; ou, si vous le savez, enseignez-moi si clairement ce que c'est, que je conçoive clairement la vérité de cette proposition : *Je suis une chose qui pense.* A quoi je puis ajouter que vous ne savez pas si c'est vous-même qui pensez ou si c'est l'ame du monde qui est en vous qui pense, comme veulent les platoniciens. Mais posé que ce soit vous qui pensiez; si je vous interroge cent fois et que vous me répondiez cent fois, vous ne penserez jamais à rien autre chose qu'à une chose corporelle, à la grandeur ou aux parties de laquelle l'esprit ou la pensée s'applique, s'ajuste et se proportionne. Vous voyez donc qu'il est nécessaire qu'à la façon d'une chose corporelle l'esprit s'étende à sa manière, afin qu'une partie de sa pensée convienne à une partie de l'objet, et une autre partie à une autre partie, comme il se fait en l'œil,

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 20.

Digitized by Google

de qui chaque partie répond à chaque partie de l'objet.

6° C'est en vain que vous dites [1] que nous ne concevons pas l'infini par la négation du fini ou de la limitation : car, puisque la limitation contient la négation de l'infini, il s'ensuit que la négation de la limitation contient la connaissance de l'infini ; car les choses contraires ont une cause contraire.

Et vous avouez vous-même [2] qu'il suffit, pour avoir la véritable idée de tout l'infini, qu'une chose soit conçue n'avoir aucunes limites. Et partant ce raisonnement que vous improuviez est très bon, à savoir : cette chose n'a aucunes limites, donc elle est infinie; en sorte qu'il semble que vous vous contredisiez entièrement.

Et un peu plus bas [3] vous dites que cette faculté de notre esprit, par laquelle il agrandit les choses, nous vient de Dieu. Mais vous ne le prouvez point, et ne l'avez prouvé nulle part. Ne peut-elle donc pas venir de l'esprit même, comme d'une substance éternelle et indépendante? Car vous ne voyez pas plus clairement que votre esprit dépend d'autrui, que je vois que le mien n'en dépend point : puisqu'il ne s'ensuit pas qu'il doive avoir toutes sortes de perfections, de ce qu'il est par soi, c'est-à-dire de ce qu'il ne dépend de personne; d'autant qu'il suffit que, de sa nature, il soit tel qu'il puisse agrandir par sa pensée quelque objet fini qu'on lui propose. Et même il se trouve des philosophes très subtils qui croient que les atomes et les premiers corps sont d'eux-mêmes; que s'ils n'aperçoivent pas cela assez clairement, aussi ne voient-ils pas clairement qu'ils dépendent d'autrui, si vous ne les obligez, par une lumière plus forte, à se départir de leur premier sentiment pour suivre le vôtre, de quoi ils vous seront fort obligés.

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 27.
[2] Voyez *ibid.*, n° 33, à la fin.
[3] Voyez *ibid.*, n° 38.

Digitized by Google

Vous dites [1] qu'un sabot, en pirouettant en rond, agit sur lui-même, quoique pourtant il n'agisse point, mais plutôt qu'il souffre par le fouet, quoique absent, dont le coup a contraint le sabot de tourner en rond, ce qui fait que le sabot est plutôt patissant que non pas agissant, comme une pierre qui est jetée en l'air et un boulet qui sort du canon.

Enfin, un peu après [2], vous faites voir que vous croyez que les idées des choses corporelles peuvent venir de l'entendement ou de l'esprit humain, comme il arrive dans les songes, ainsi que vous semblez dire ailleurs. Cela posé, il s'ensuit qu'encore que Dieu ne soit point trompeur, nous ne saurions savoir s'il y a quelque chose de corporel dans la nature; car si l'esprit forme une fois de lui-même l'idée de quelque chose corporelle, pourquoi non toujours? Outre que, puisqu'une chose corporelle n'est pas plus noble que l'idée que l'esprit en a, et que l'esprit contient éminemment tous les corps, il s'ensuit que tous les corps, comme aussi tout ce monde visible, peuvent être produits par l'esprit humain; et cela étant, voyez où vos opinions vous conduisent: car pourquoi une cause ne pourrait-elle pas produire tout ce qu'elle contient éminemment, vu même que c'est la raison pourquoi nous croyons que Dieu peut créer le monde?

7° Vous niez [3] qu'aucune chose puisse être conservée dans son être sans le continuel concours de Dieu, tout de même que la lumière ne se conserve pas sans le soleil. Je dis premièrement que, dans une chambre bien fermée, la lumière du soleil peut être conservée sans la présence du soleil, par le moyen d'une pierre de Boulogne, ainsi que je l'ai souvent expérimenté : par conséquent, on peut aussi dire que chaque chose peut être conservée sans le con-

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 31.
[2] Voyez *ibid.*, n° 32.
[3] Voyez *ibid.*, n° 35.

Digitized by Google

cours de Dieu. De plus, encore que Dieu retirât son concours, notre esprit, ou le soleil, par exemple, s'évanouiraient-ils, ou plutôt ne subsisteraient-ils pas encore? Qui détruirait donc leur substance? Et de vrai, puisqu'il est certain que de rien rien ne se fait, il est vrai aussi qu'aucune chose ne peut de soi-même être anéantie; ce que tous les êtres abhorrent, et fuient autant qu'ils peuvent. Que si vous dites que la créature n'est rien autre chose qu'une influence ou un écoulement de Dieu, donc la créature n'est pas une substance, mais seulement un accident semblable au mouvement local; ce que personne ne dira jamais. Que si c'est une substance, elle peut donc subsister: en quoi Dieu se montre très admirable, de ce qu'il a pu faire une chose si ferme et si stable qu'elle n'a point besoin de son concours pour être conservée; et vous dérogez à cette puissance et à cette bonté de Dieu, lorsque vous dites le contraire.

A cela vous objectez que Dieu tendrait au non-être s'il détruisait la créature d'une autre manière que par la seule cessation de son concours; où vous tombez en la fosse que vous aviez préparée; car ne tend-il pas au non-être lorsqu'il cesse de prêter son concours, puisque pour lors il le détruit? En effet, il suffit qu'une chose puisse être détruite par Dieu, pour en être dépendante, de quelque manière qu'il la puisse détruire; quoique pourtant il ne se faille pas beaucoup mettre en peine de la manière dont il peut détruire une chose, puisqu'il ne détruit jamais ce qu'il a une fois produit; non plus qu'il ne détruit point la nature du triangle, et de semblables êtres éternels que vous croyez être produits par lui, comme nous dirons tout maintenant. Mais, bien davantage, je soutiens même que Dieu ne peut détruire la nature d'aucune chose éternelle et immuable, tels que sont les êtres géométriques et métaphysiques; et néanmoins, selon vous, ces êtres dépendent de Dieu pour être produits et pour être conservés.

Digitized by Google

Or je prouve que ces êtres ne peuvent être détruits. Que Dieu fasse tout ce qu'il voudra, et supposons par impossible que Dieu n'ait jamais pensé à la nature du triangle, et que cependant vous ne laissiez pas d'être dans le monde tel que vous êtes maintenant, n'avouerez-vous pas qu'il est vrai que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits? Dieu peut-il faire que si de choses égales on ôte choses égales, les restes ne soient pas égaux? Que faut-il donc qu'il fasse ou qu'a-t-il dû faire de toute éternité, pour faire que ces choses ne fussent pas maintenant vraies? qu'a-t-il dû faire afin qu'il ne fût pas vrai qu'il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps? Or, selon vous, toutes ces vérités ne dépendent pas moins de Dieu (comme vous soutenez [1]) que votre esprit ou votre corps : et partant, si ces vérités n'ont pas besoin du concours de Dieu, si elles sont immuables, si elles ne peuvent être détruites, quelle fermeté et quelle constance peut-il y avoir en vos paroles? Mais dites-moi, je vous prie, s'il est vrai (comme vous dites) que ces vérités dépendent de Dieu, en quel genre de cause elles en dépendent.

8° Vous niez [2] le progrès à l'infini dans les causes qui sont subordonnées; mais il me semble que vous n'avez pas raison puisque Dieu a pu tellement établir toutes choses, que chaque effet dépendît de causes infinies : car n'a-t-il pas fait que dans toute sorte de corps, pour petit qu'il soit, il y a des parties infinies? pourquoi donc n'aurait-il pu aussi établir des causes infinies, afin que ne pouvant être représenté tout entier par une seule cause leur nombre récompensât en quelque façon ce défaut? Mais aussi n'apporte-t-on aucune démonstration contre le progrès à l'infini, des causes qui ont de la liaison entre elles. Car s'il y avait de cela quelque démonstration, ce serait principale-

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 53.
[2] Voyez *ibid.*, n° 37.

Digitized by Google

ment pour ce que rien ne se ferait à cause du nombre infini des causes qu'il faudrait parcourir. Mais il n'est pas absurde qu'elles puissent être parcourues en un temps infini, comme chaque effet le témoigne, et comme le temps infini qui a déjà précédé le suppose. Et cela même ne peut être nié par Aristote, qui a cru le monde de toute éternité : car, au même instant de l'éternité qu'il a été créé, ne s'est-il pas pu faire quelque génération, ou bien la flamme n'a-t-elle pas pu brûler des étoupes, ou la poussière d'une mèche bien sèche? Que si vous supposez, avec quelques autres anciens philosophes, que le monde ait été éternellement de soi-même, n'arrivera-t-il pas le même que s'il eût été fait de toute éternité? Or supposant qu'il a été fait de toute éternité, comme il est possible, au moins au jugement de plusieurs célèbres théologiens, il ne s'ensuit rien d'absurde.

9° Il semble que vous vous étonniez de ce que tout le monde n'aperçoit pas en soi l'idée de Dieu : sur quoi j'ai à vous dire qu'il y a ici des géomètres et des théologiens qui, après avoir détaché autant qu'ils ont pu leur esprit des choses corporelles, assurent n'avoir point encore aperçu en eux cette idée de Dieu, que vous dites être née avec nous, et qui semblent même désespérer de l'y pouvoir jamais rencontrer, non pas même après avoir lu dix fois vos Méditations. D'où ils conjecturent, ou que vous avez un esprit angélique, ou bien que vous vous trompez de croire jouir d'une idée que vous n'avez point; et ils seront aussi bien aises de savoir si vous êtes tellement assuré que cette idée réside en vous, que vous soyez certain qu'à l'avenir vous l'y trouverez toujours : car pourquoi ne pourriez-vous pas, peut-être après vingt années, quand votre esprit sera rempli d'une plus solide doctrine, apercevoir qu'en effet vous vous êtes trompé dans cette idée de Dieu et de votre ame comme d'une chose entièrement distincte du corps; en sorte que vous dissiez pour lors que jusque-là vous

Digitized by Google

aviez toujours cru avoir une connaissance claire et distincte de ces idées, mais que depuis vous avez reconnu que vous vous étiez trompé en même façon que celui-là se trompait qui croyait voir clairement que deux lignes qui s'approchent toujours l'une de l'autre dans un même plan ne pouvaient enfin ne se point rencontrer? Car, encore que vous ayez dit que nous devons tenir pour clair et pour indubitable tout ce qui nous semble d'autant plus assuré que nous le considérons plus souvent, ou même toujours, quoique pourtant ce mot de *toujours* puisse signifier l'éternité, et que vous n'ayez point expérimenté et ne puissiez pas même expérimenter éternellement si ces idées vous sembleront toujours vraies, du moins ne serez-vous pas obligé d'avouer que rien ne peut être vrai à notre égard et ne peut passer pour tel, sinon pendant que nous croyons qu'il est vrai, et, d'autant que nous sommes incertains de l'avenir, nous ne pouvons rien assurer de vrai, sinon ce qui est présent à notre pensée, et n'oserions pas avancer que ci-après il nous semblera encore tel qu'il nous semble aujourd'hui; en sorte que nous ne devons assurer aucune chose comme absolument vraie?

10° Vous niez [1] que nous puissions connaître les fins de Dieu aussi facilement que les autres causes, quoique néanmoins il soit aussi clair que la fin de Dieu est que toutes choses se fassent pour sa gloire, qu'il est clair que Dieu a une volonté; et il n'y a point de doute que l'esprit humain n'ait été fait pour contempler et adorer Dieu, le soleil pour nous illuminer, etc., encore que Dieu ait pu se prescrire d'autres fins particulières: d'où il est évident que la fin de Dieu, du moins la principale, est bien plus aisée à connaître qu'aucune autre cause que ce soit, contre ce que vous pensiez.

11° Vous dites beaucoup de choses [2] touchant la déter-

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 46.
[2] Voyez *ibid.*, n° 49.

Digitized by Google

mination de la volonté; mais je soutiens qu'elle ne pourrait se déterminer si elle n'était éclairée par l'entendement : car si elle se détermine à quelque chose que l'entendement ne lui ait point montré auparavant, donc elle la verra sans l'entendement; c'est-à-dire elle entendra sans entendement, et ainsi elle-même sera l'entendement: ce qui est absurde. Et j'accorderai bien plutôt ce que vous dites, à savoir : qu'elle se porte par hasard à ce que l'entendement lui propose, que non pas qu'elle se détermineà quelque chose qui ne lui soit point du tout proposée par l'entendement. Au même endroit vous dites que le faux n'est pas appréhendé par l'entendement sous l'apparence du vrai; n'est-il donc pas faux de dire que nous n'ayons pas en nous l'idée de Dieu ? et toutefois nos géomètres appréhendent, croient et tiennent pour vrai que nous n'avons point en nous cette idée : n'appréhendent-ils donc pas le faux sous l'apparence du vrai, contre ce que vous soutenez?

12° Je m'étonne de ce que vous dites [1] que les enfans, avant même d'avoir vu aucuns triangles, en ont en eux les idées. Aristote s'est donc trompé lorsqu'il a dit que l'ame est comme une table rase, en laquelle n'y ayant rien d'empreint ou d'imprimé, il a toujours cru qu'il ne pouvait y avoir rien dans l'entendement, qui n'eût été auparavant dans le sens. Et avec lui sont tombés dans la même erreur la plupart des philosophes et des théologiens, car ils ont tous cru la même chose et ont pensé en donner des preuves assez convaincantes. Dites-moi, je vous prie, quel est l'aveugle-né qui a jamais eu la moindre idée de la lumière ou de la couleur. Certes, il n'y en a pas un : témoins nos quinze-vingts aveugles de Paris, parmi lesquels il y en a un philosophe qui ayant été interrogé a dit ne pouvoir concevoir ce que c'est que la couleur ou la lumière; encore que je discourusse avec lui de l'essence

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 55.

Digitized by Google

de la lumière, et de la nature des couleurs. Et véritablement, je ne vois pas pourquoi il n'aurait point le cerveau propre et disposé à recevoir les vestiges de la pensée de la couleur, s'il fût arrivé que son esprit y eût pensé; quoique pourtant je n'ose rien assurer là-dessus, pour ce que je ne connais pas clairement si ce défaut vient du cerveau ou de l'ame même; mais vous ne le savez pas non plus, si bien qu'en cela vous n'en savez pas plus que moi. Et je vous montre même que j'en sais plus que vous: car sitôt que la vue a été rendue à un aveugle, aussitôt il voit la lumière; et l'on ne peut pas dire que son esprit ait rien reçu puisqu'il est indivisible (et cela étant, il ne peut être ni augmenté ni diminué), et que vous osez même assurer qu'étant au ventre de nos mères notre esprit a l'idée et la connaissance du triangle, de Dieu, et de soi-même. Je vous demande, néanmoins, pourquoi pendant le sommeil, lorsque les sens assoupis semblent devoir rendre à l'esprit son entière liberté, l'esprit n'invente jamais des démonstrations semblables à celles d'Archimède.

Mais je me souviens que vous dites [1] que ce qui fait que l'esprit ne se ressouvient pas est qu'il ne reste aucunes traces ou vestiges des impressions qui ont été faites dans le cerveau. Mais d'où vient que l'esprit par une longue veille est mieux disposé à recevoir et à retenir les vestiges des pensées ou des sensations précédentes? Certainement si l'esprit humain est plus clairvoyant sans le corps et sans l'usage des organes des sens, qu'avec lui, je ne vois pas comment on peut s'empêcher de rejeter sur Dieu même les erreurs de l'esprit qui lui viennent du corps. Or cet inconvénient n'arrive point dans l'opinion commune des philosophes qui disent que l'ame ne peut rien savoir ni rien apprendre que par les organes corporels; c'est-à-dire, qu'il ne peut y avoir rien dans l'entendement qui n'ait été premièrement dans le sens.

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 11.

Digitized by Google

13° Vous dites[1] qu'il n'en est pas de l'essence de Dieu comme de l'essence du triangle, en ce que l'essence de Dieu ne peut être conçue sans son existence, ainsi que le peut être celle du triangle; et cela d'autant que Dieu est lui-même son être. Qu'appelez-vous *son être?* Le triangle est-il donc un être étranger, et non pas son être?

De plus, vous niez[2] que les sceptiques puissent douter de la vérité des choses géométriques, s'ils connaissaient Dieu comme il faut; et moi je vous dis au contraire que, puisque vous avez les mêmes raisons de douter que celles qu'ils ont, et puisqu'ils démontrent aussi bien que vous, tant d'une manière analytique que synthétique, tout ce qu'Euclide et les autres géomètres ont écrit (car quelles preuves ou raisons pouvez-vous avoir qu'ils n'aient pas en main aussi bien que vous?) et que nonobstant cela ils ne laissent pas de douter, par conséquent vous doutez aussi vous même, encore que vous pensiez connaître Dieu comme il faut. Car, par exemple, n'êtes-vous pas en doute avec tous les plus célèbres philosophes, savoir si la ligne est composée de points, ou si elle est composée de parties finies, ou infinies? Que si vous la supposez composée de parties infinies, voyez dans quel abîme vous vous jetez, d'être contraint d'avouer qu'un pied est égal à une lieue, et une goutte d'eau à tout l'océan. Si vous supposez qu'elle est composée de parties finies, il s'ensuivra que la concoïde devra rencontrer en fort peu de temps la droite, sur laquelle elle est inclinée : si vous dites qu'elle est composée de points, prenez garde que par là vous détruisez le dixième livre d'Euclide, et tout ce qu'il dit des incommensurables. Si vous dites qu'elle n'est pas composée de points, voyez ce que deviendront toutes les applications que l'on fait d'un point mu sur un plan, et les divers attouchemens de ce même point, qui d'eux-

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 56.
[2] Voyez *ibid.*, n° 57.

Digitized by Google

mêmes engendrent la ligne. Ne douterez-vous donc point des choses géométriques, encore que vous ayez la connaissance d'un Dieu? Que si vous répondez à cela que vous voyez toujours clairement que la ligne qui soutient l'angle droit en un triangle rectangle est égale en puissance à ses deux autres côtés, le sceptique en pourra dire autant que vous, encore qu'il ne connaisse point Dieu; et même il dira aussi hardiment que vous, que quelque malin génie tâche autant qu'il pourra de me tromper, si est-ce néanmoins que je suis bien assuré qu'il ne pourra jamais me tromper en cette proposition, qui m'est aussi évidente lorsque je la démontre, ou que je pense à elle, qu'il m'est évident que j'existe.

14° Vous niez[1] que l'esprit soit étendu, encore qu'il soit uni à un corps étendu; comment se peut-il faire qu'il soit uni à tout un corps, sans toutefois que chacune de ses parties soit unie à chaque partie de ce corps? Et comme cela n'est pas intelligible, ne voudriez-vous point dire que l'esprit touche le corps en un point, comme un globe fait un plan? Et ne pensez-vous point la même chose de Dieu, lorsque vous le concevez coétendu à tout le monde? Je ne puis vous exprimer ici l'obligation que je vous aurai, si vous expliquez si intelligiblement cette manière dont Dieu est coétendu à tout le monde, qu'elle puisse être comprise par l'esprit; et si à cela vous ajoutez comment il faut entendre le passage de l'Ecclésiaste, qui, au chap. 3, dit que *l'homme n'a rien de plus que la jument.* Qui dit *rien* comprend l'esprit même, qui est une partie de l'homme, lequel par conséquent vous devez confesser être mortel, si l'ame de la jument est sujette à la mort; car si vous dites que l'Ecclésiaste entend seulement parler du corps, comment le pourrez-vous prouver? Je n'ai plus qu'une chose à vous

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 62.

Digitized by Google

proposer touchant ce qui regarde une claire connaissance, qui est de savoir si nous devons toujours juger que deux choses ne sont pas distinctes entre elles lorsque nous ne pouvons concevoir l'une sans l'autre, de même que vous dites qu'elles sont distinctes lorsque l'une des deux peut être clairement conçue sans l'autre comme une chose complète; car cette manière de concevoir ne marque-t-elle point plutôt la faiblesse de notre esprit, qu'elle ne doit être prise pour la règle du jugement que nous devons faire touchant la vraie distinction qui est entre deux choses? Car, encore que je ne puisse concevoir le fils sans le père, toutefois le père est distingué du fils; et lorsque je conçois l'essence de l'homme, ou du triangle, sans leur existence, l'essence de l'homme n'est pas pour cela distinguée de son existence, si ce n'est peut-être par une raison raisonnée, comme enseignent les plus savans philosophes.

Voilà, Monsieur, ce qui reste à être éclairci par votre réponse, comme les derniers efforts de ceux qui vous pourraient attaquer; car je ne vois pas que désormais on vous puisse rien objecter que vous ne puissiez justement mépriser, à moins qu'un monde nouveau ne fasse naître encore de nouveaux adversaires.

LETTRE LXII [1].

RESPONSIO AD HYPERASPISTEM.

VIR CLARISSIME,

Etsi præcedentibus prælo commissis, reliquas objectiones, si quæ forte venturæ essent, in aliud volumen re-

[1] Seizième du troisième volume de l'édition in-12.

Digitized by Google

servare decrevissem, quia tamen hæ instar omnium, quæ supersunt, proponuntur, libentissime ad ipsas respondere festinabo, ut simul cum aliis edi possint.

1° Optanda quidem esset tanta certitudo in iis quæ pertinent ad vitam regendam, quanta ad scientiam acquirendam desideratur, sed tantam tamen non esse ibi quærendam, nec exspectandam perfacile demonstratur; et quidem *a priori*, ex eo quod compositum humanum sit ex natura sua corruptibile, mens autem incorruptibilis et immortalis; sed et facilius *a posteriori*, ex iis quæ inde sequerentur, ut si quis ab omnibus cibis vellet abstinere, donec fame absumeretur, propterea quod certus non esset, nullum venenum iis esse admistum, putaretque se non teneri comedere, quia non esset clarum et perspectum sibi adesse ex quo vitam sustineret, satiusque esse mortem exspectare abstinendo, quam se occidere comedendo, profecto, tanquam insanus et sui ipsius interfector esset culpandus. Quin si ponamus ipsum nullos plane cibos sibi posse comparare, nisi venenatos, qui tamen ei non venenati, sed contra valde salubres appareant, atque etiam eumdem ita esse a natura constitutum, ut inedia ejus valetudini conducat, etsi non minus quam reliquis hominibus nocitura videatur, tenebitur nihilominus uti istis cibis, atque ita id quod apparet, potius quam quod revera utile est, amplecti. Hocque est omnibus per se tam notum, ut mirer alicui aliter videri potuisse.

2° Nullibi dixi, ex eo quod mens imperfectius agat in infante, quam in adulto, sequi illam non esse imperfectiorem, nec proinde eo nomine sum reprehendendus; sed quia non etiam sequitur ipsam esse imperfectiorem, ille qui hoc assumpserat, non immerito fuit a me reprehensus. Nec etiam sine ratione affirmavi animam humanam, ubicunque sit, etiam in matris utero, semper cogitare; nam quæ certior aut evidentior ratio ad hoc posset optari, quam quod probarim ejus naturam sive essentiam in eo

Digitized by Google

consistere, quod cogitet, sicut essentia corporis in eo consistit, quod sit extensum. Neque enim ulla res potest unquam propria essentia privari; nec ideo mihi videtur ille magis audiendus, qui negat animam suam cogitasse iis temporibus, quibus non meminit se advertisse ipsam cogitasse, quam si negaret etiam corpus suum fuisse extensum, quandiu non advertit illud habuisse extensionem. Non autem idcirco mihi persuadeo mentem infantis de rebus metaphysicis in matris utero meditari; sed contra, si quid liceat de re non perspecta conjicere, quum experiamur mentes nostras corporibus ita esse adjunctas, ut fere semper ab iisdem patiantur; et quamvis in adulto et sano corpore vigens animus, nonnulla fruatur libertate cogitandi de aliis, quam quæ ipsi a sensibus offeruntur, eamdem tamen non esse libertatem in ægris, nec in dormientibus, nec in pueris, et solere esse eo minorem, quo ætas est tenerior; nihil magis rationi consentaneum est, quam ut putemus mentem corpori infantis recenter unitam in solis ideis doloris, titillationis, caloris, frigoris et similibus, quæ ex ista unione ac quasi permistione oriuntur, confuse percipiendis sive sentiendis occupari. Nec minus tamen in se habet ideas Dei, sui et earum omnium veritatum, quæ per se notæ esse dicuntur, quam easdem habent homines adulti, quum ad ipsas non attendunt; nec enim postea crescente ætate illas acquirit; nec dubito quin, si vinculis corporis eximeretur, ipsas apud se esset inventura. Nec in ullas plane salebras sententia hæc nos conjicit: nam quod mens realiter a corpore distincta, nihilominus ei conjuncta sit, et a vestigiis in eo impressis afficiatur, aut etiam nova in ipsum imprimat, non difficilius potest intelligi, quam vulgo intelligitur accidentia realia (nempe ab iis, qui ipsa supponunt) in substantiam corpoream agere, quamvis ab ea toto genere sint diversa. Nec refert quod accidentia illa dicantur esse corporea; si enim per *corporeum* intelligatur id omne

Digitized by Google

quod potest aliquo modo corpus afficere, mens etiam eo sensu corporea erit dicenda; sed si per *corporeum* intelligatur id quod componitur ex ea substantia quæ vocatur corpus, neo mens, nec etiam ista accidentia, quæ supponuntur esse realiter a corpore distincta, corporea dici debent : atque hoc tantum sensu negari solet mentem esse corpoream. Ita igitur, quum ipsa corpori unita de re corporea cogitat, partioulæ quædam cerebri loco moventur, interdum quidem ab objectis externis in organa sensuum agentibus, et interdum a spiritibus animalibus a corde ad cerebrum ascendentibus; sed interdum etiam ab ipsa mente, quum scilicet ad aliquam cogitationem a propria tantum libertate impellitur; atque a motu istarum cerebri particularum fit vestigium, ex quo recordatio dependet. De rebus vero pure intellectualibus nulla proprie recordatio est, sed prima vice qua occurrunt, æque bene cogitantur, ac secunda; nisi quod soleant nominibus quibusdam alligari, quæ quum corporea sint, de ipsis etiam recordamur. Sed et alia multa hac in re sunt notanda, quæ accuratius explicare non est hujus loci.

3° Ex eo quod distinxerim inter ea quæ ad me sive ad meam naturam, et ea quæ tantum ad meam notitiam pertinent, nullo jure potest inferri, *meam Metaphysicam nil omnino statuere, quam quæ pertinent ad notitiam*, nec cætera quæ hic objecta sunt. Nam facile a lectore dignosci potest, quandonam de sola notitia, et quando de ipsa rerum veritate tractarim. Nec ubibi usus sum verbo *credere* ubi de *scientia* fuit loquendum, quin etiam in loco hic citato verbum *credere* non habetur. Et in responsione ad secundas objectiones[1] dixi, *nos a Deo supernaturaliter illustratos confidere ea, quæ credenda proponuntur, ab ipso esse revelata;* quia ibi non de humana scientia, sed de fide sermo erat. Neque affirmavi per lu-

[1] Voyez Réponses aux secondes Objections, n° 3.

men gratiæ *nos mysteria ipsa fidei clare cognoscere* (quanquam etiam hoc fieri posse non negem), sed tantum *nos confidere illis esse credendum;* quod autem evidentissimum sit, ea, quæ a Deo revelata sunt, esse credenda, quodque lumen gratiæ lumini naturæ sit præferendum, nemini fidem catholicam vere habenti dubium vel mirum esse potest. Nec quæ hic deinde interrogantur ad me pertinent, quum nullam de iis inquirendi dederim occasionem in meis scriptis; et quia jam supra in responsione ad sextas objectiones [1] professus sum me ad talia non esse responsurum, nihil addo.

4° Nullibi habeo id quo nititur hæc quarta objectio, nempe *summum apicem meæ certitudinis esse, quum rem aliquam ita nos clare cernere putamus, ut eo veriorem existimemus, quo magis de ea cogitamus;* nec proinde meum ést, ad ea quæ subjuguntur respondere, quamvis esset perfacile lumen fidei a lumine naturali distinguenti, et huic illud præferenti.

5° Nullibi etiam habeo id quo nititur quinta objectio, ac prorsus nego nos ignorare quid sit res, quidve cogitatio, vel opus esse ut alios id doceam, quia per se tam notum est, ut nihil habeatur per quod clarius explicetur. Nego denique nihil nos cogitare præter res corporeas.

6° Verissimum est, non a nobis infinitum intelligi per limitationis negationem; et ex eo quod *limitatio contineat negationem infiniti*, perperam infertur *negationem limitationis continere cognitionem infiniti;* quia id, quo infinitum differt a finito, est reale ac positivum; contra autem limitatio, qua finitum differt ab infinito, est nonens, sive negatio entis. Non autem potest id, quod non est, nos adducere in cognitionem ejus quod est; sed contra ex rei cognitione percipi debet ejus negatio. Et quum dixi [2] in responsionibus ad quintas objectiones sufficere

[1] Voyez Réponses aux sixièmes Objections, n° 8.
[2] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 27.

Digitized by Google

quod intelligamus rem, nullis limitibus comprehensam, ad intelligendum infinitum, secutus sum modum loquendi quam maxime usitatum, ut etiam quum retinui nomen *infiniti*, quod rectius vocari posset *ens amplissimum*, si nomina omnia naturis rerum vellemus esse conformia; usus autem voluit ut per negationem negationis exprimatur, tanquam si, ad designandam rem maximam, dicerem esse non parvam, vel quæ nihil plane habet parvitatis; per hoc vero non significavi positivam naturam infiniti cognosci ex negatione, ac proinde mihi nullo modo contradixi.

Quod vero facultas sit in mente ad rerum ideas ampliandas non negavi; sed quod in ea esse non possint ideæ istæ ita ampliatæ, et facultas in eum modum eas ampliandi, nisi ipsa mens a Deo sit, in quo omnes perfectiones, quæ per istam ampliationem attingi possunt, revera existant, sæpe inculcavi; et probavi ex eo, quod nihil esse possit in effectu, quod non præexstiterit in causa. Nullique putant atomos esse a se ipsis, qui pro subtilissimis Philosophis illa in re sint habendi, quia lumine naturali manifestum est non nisi unicum ens summum ab omni alio independens esse posse. Quum vero dicitur turbinem in se ipsum non agere dum se circumvolvit, sed tantum pati a verbere, licet absente, vellem scire quo pacto unum corpus ab alio absente pati possit, et quomodo actio et passio ab invicem distinguantur. Ego enim fateor me non adeo esse subtilem, ut capere possim quo pacto aliquid pariatur ab eo, quod non adest atque etiam quod supponi potest non amplius existere, si nempe statim post verberatum turbinem flagellum esse desinat; nec video cur non eodem jure dici possit nullas jam actiones esse in mundo, sed omnia quæ fiunt esse passiones actionum, quæ in prima mundi origine fuerunt. Semper autem existimavi unam et eamdem rem esse, quæ quum refertur ad terminum *a quo* vocatur ac-

tio, quum vero ad terminum *ad quem*, sive, *in quo* recipitur, vocatur passio; adeo ut plane repugnet, vel per minimum temporis momentum, passionem esse sine actione. Denique quamvis concedam ideas rerum corporalium, atque etiam non quidem totum hunc mundum visibilem, ut objicitur, sed ideam tot rerum quot sunt in hoc mundo visibili, ab humana mente produci posse, non ideo recte infertur nos scire non posse an quid corporeum sit in rerum natura, nec ad ullas angustias deducunt meæ opiniones, sed tantum illationes perperam ex iis deductæ; non enim rerum materialium existentiam ex eo probavi, quod earum ideæ sint in nobis, sed ex eo quod nobis sic adveniant, ut simus conscii, non a nobis fieri, sed aliunde advenire.

7° Hic dico primo lumen solis non conservari in lapide illo Bononiensi, sed novum lumen a radiis solaribus in eo accendi, quod postea in umbra conspicitur; et secundo non recte inde inferri quamlibet rem absque Dei influxu conservari; quia sæpe licet res veras per falsa exempla illustrare, ac multo certius est nullam rem sine Dei concursu posse existere, quam nullum lumen solis sine sole. Nec dubium est, si Deus cessaret a suo concursu, quin statim omnia quæ creavit in nihilum essent abitura, quia antequam creata essent, et ipsis concursum suum præberet, nihil erant; nec ideo minus vocari debent substantiæ, quia quum dicimus de substantia creata quod per se subsistat, non ideo excludimus concursum divinum, quo indiget ad subsistendum, sed tantummodo significamus illam esse talem rem, ut absque omni alia creata esse possit, quod idem de modis rerum, ut de figura vel numero dici non potest. Nec Deus ostenderet potentiam suam esse immensam, si res tales efficeret, ut postea sine ipso esse possent; sed contra illam in hoc testaretur esse finitam, quod res semel creatæ non amplius ab eo penderent. Nec recido in foveam a me para-

Digitized by Google

tam, quum dico fieri non posse, ut Deus quidquam aliter destruat quam cessando a suo concursu, quia alioqui per positivam actionem veniret in non-ens. Magna enim differentia est inter ea, quæ fiunt per positivam Dei actionem, quæ omnia non possunt non esse valde bona, et ea, quæ ob cessationem positivæ actionis eveniunt, ut omnia mala et peccata, et destructio alicujus entis, si unquam aliquid existens destruatur. Nec urgent quæ adduntur de natura trianguli, ut enim variis in locis [1] inculcavi, de iis quæ ad Deum vel infinitum spectant, non quid comprehendere possimus, quum sciamus illa non debere a nobis posse comprehendi; sed tantum quid certa aliqua ratione attingamus est considerandum. Nunc autem ad cognoscendum in quo causarum genere istæ veritates dependeant a Deo, videantur responsiones ad sextas objectiones [2].

8° Nunquam memini me scripsisse, nec censuisse quod hic mihi tribuitur.

9° Nec etiam memini me unquam miratum fuisse, *quod omnes non sentiant in se ideam Dei;* tam frequenter enim animadverti, ea quæ homines judicabant, ab iis quæ intelligebant dissentire, ut quamvis non dubitem quin omnes ideam Dei, saltem implicitam, hoc est, aptitudinem ad ipsam explicite percipiendam in se habeant, non mirer tamen quod illam se habere non advertant, nec forte etiam post millesimam mearum Meditationum lectionem sint adversuri. Sic quum judicant spatium, quod inane appellant, nihil esse, illud nihilominus ut rem positivam intelligunt; sic quum accidentia putant esse realia, repræsentant sibi ipsa tanquam substantias, etsi substantias esse non judicent; ac sæpe aliis multis in rebus hominum judicia ab ipsorum perceptione dissen-

[1] Voyez troisième Méditation, n° 18, et Réponses aux cinquièmes Objections, n° 27.

[2] Voyez Réponses aux sixièmes Objections, n° 13.

Digitized by Google

tiunt. At quicunque nullum unquam judicium ferunt, nisi de rebus, quas clare et distincte percipiunt (quod, quantum in me est, semper observo), non possunt uno tempore aliter quam alio de eadem re judicare. Quamvis autem *quæ clara et indubitata sunt, eo certiora nobis appareant, quo sæpius et attentius considerantur*, non memini tamen me hoc ullibi pro claræ et indubitatæ certitudinis nota posuisse; nec etiam scio ubi sit illud *semper* de quo hic fit mentio; sed scio, quum dicimus aliquid a nobis semper fieri, per hoc *semper* non solere significari æternitatem, sed tantummodo omnes vices quibus occasio occurrit ut id faciamus.

10° Fines Dei a nobis sciri non posse, nisi Deus ipsos revelet, est per se manifestum; et quamvis verum sit, respiciendo ad nos homines, ut fit in ethicis, omnia ad Dei gloriam facta esse, quia nempe Deus propter omnia opera sua est a nobis laudandus solemque ad nos illuminandos factum esse, quia experimur nos a sole illuminari, puerile tamen esset atque absurdum, si quis in metaphysicis assereret Deum tanquam hominem aliquem valde superbum, non alium finem in condendo universo habuisse, quam ut ab hominibus laudaretur; et solem multoties terra majorem non alio fine creatum esse quam ut homini, minimam terræ partem occupanti, lumen præberet.

11° Hic voluntatis et intellectus functiones confunduntur, neque enim voluntatis est intelligere, sed tantum velle; ac quamvis nihil unquam velimus de quo non aliquid aliquo modo intelligamus, ut jam ante concessi [1], plura tamen eadem de re nos posse velle quam cognoscere satis experientia declarat. Neque etiam falsum sub ratione veri apprehenditur, nec qui negant ideam Dei esse in nobis, id ipsum apprehendunt, etsi forte affir-

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 40.

Digitized by Google

ment, credant et contendant. Ut enim mox notavi puncto 9° persæpe hominum judicia ab ipsorum perceptione sive apprehensione dissentiunt.

12° Quum nihil hic præter auctoritatem Aristotelis et ejus sectatorum mihi opponatur, nec dissimulem me ipsi minus credere, quam rationi, non est quod multum de responsione laborem.

Qui autem a nativitate cæcus est, utrum habeat ideas colorum, necne, parum refert; et frustra de hac re cæci Philosophi testimonium advocatur; quamvis enim ponamus ipsum habere ideas plane similes iis, quas de coloribus habemus, non potest tamen scire illas esse similes nostris, nec proinde vocari colorum ideas, quia quales nostræ sint ignorat. Nec video quo jure hic inferior sim, quia, etsi mens sit indivisibilis, non ideo variarum proprietatum acquirendarum minus est capax; nec mirum quod in somnis nullas demonstrationes Archimedeis similes conficiat, manet enim corpori unita etiam in somnis, nec ullo modo liberior est, quam in vigilia; nec cerebrum diu vigilando melius disponitur ad vestigia sibi impressa retinenda, sed tam in somno, quam in vigilia, quo fortius vestigia ista impressa sunt, eo melius retinentur, ideoque interdum etiam somniorum recordamur, sed melius eorum, quæ cogitavimus vigilando, cujus rei rationes in physica erunt manifestæ.

13° Ubi dixi Deum esse *suum esse*, usus sum modo loquendi Theologis usitatissimo, quo intelligitur ad Dei essentiam pertinere ut existat; quod idem de triangulo dici non potest, quia tota ejus essentia recte intelligitur, etsi nullum in rerum natura esse supponatur.

Dixi vero scepticos de veritatibus geometricis dubitaturos non fuisse, si Deum, ut par est, agnovissent, quia quum istæ veritates geometricæ sint admodum perspicuæ, non habuissent ullam occasionem de iis dubitandi, si scivissent ea omnia, quæ perspicue intelliguntur, esse vera;

Digitized by Google

hoc autem in sufficienti Dei cognitione continetur, atque hoc ipsum est medium, quod in numerato non habeant.

Quæstio denique, an linea constet ex punctis vel partibus, nihil hic ad rem, nec hujus est loci ad ipsam respondere; sed mongo tantum in loco citato [1], me non locutum esse de qualibet re ad geometriam pertinente, sed tantum de iis ejus demonstrationibus, de quibus, licet clare intellectis, sceptici dubitabant. Nec recte hic inducitur scepticus dicens, *fallat me quantum potest malus ille genius*, etc. Quicunque enim id dicet, hoc ipso non erit scepticus, quia non de omnibus dubitabit. Et sane nunquam negavi ipsos scepticos, quamdiu aliquam veritatem clare percipiunt, ipsi sponte assentiri, nec nisi nomine tenus, et forte etiam voluntate ac instituto, in sua illa de omnibus dubitandi hæresi permanere; sed egi tantum de iis, quæ meminimus nos antea clare percepisse, non de iis quæ in præsenti clare percipimus [2].

14° Quomodo mens corpori extenso coextendatur, etsi non habeat ullam veram extensionem, hoc est, ullam per quam locum occupet, atque aliud quid ab eo excludat, jam supra [3] exemplo gravitatis sumptæ pro qualitate reali explicui. Quod autem Ecclesiastes, ubi ait *hominem nihil habere jumento amplius*, de corpore tantum loquatur, etiam supra [4] ostendi ex eo, quod statim postea separatim agat de anima, his verbis : *Quis novit si spiritus filiorum Adam*, etc. Denique ad dignoscendum uter concipiendi modus sit imperfectior, et imbecillitatem mentis nostræ potius testetur, an ille quo *unum quid sine alio concipere non possumus*, *ut mentem sine corpore*, an vero ille quo *alterum absque alio complete concipimus*, considerandum est uter ex his duobus procedat

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 54.
[2] Voyez cinquième Méditation, n°s 7 et 8.
[3] Voyez même lettre, art. 2, et Réponses aux sixièmes Objections, n° 16.
[4] Voyez Réponses aux sixièmes Objections, n° 10.

Digitized by Google

a positiva aliqua facultate, cujus facultatis privatio alterius fit causa : nam facile intelligetur realem esse mentis facultatem, per quam duas res unam absque alia complete percipit; atque ejusdem facultatis privationem, ob quam duas istas res confuse tantum instar unius apprehendit. Ut etiam in visu major perfectio est, quum singulas objecti particulas accurate distinguit, quam quum omnes simul instar unius tantum advertit. Si quis vero titubantibus oculis unam rem pro duabus sumat, ut ebriis sæpe contingit; atque si quando Philosophi, non dico essentiam ab existentia distinguant, quia non solent aliam inter ista distinctionem supponere, quam revera est, sed in eodem corpore materiam, formam et varia accidentia, tanquam totidem res a se mutuo diversas, concipiant, tunc facile ex perceptionis obscuritate ac confusione, ipsam non tantum a positiva facultate, sed etiam ab alicujus facultatis defectu oriri deprehendent, si diligentius attendentes animadvertant se non habere plane diversas ideas eorum, quæ sic diversa esse supponunt.

Cæterum, si loca omnia, quæ non satis in præcedentibus explicuimus, in his objectionibus notata sint, permultum debeo eorum auctori, quod ejus opera justam habeam occasionem nullas amplius exspectandi.

MÊME LETTRE[1].

RÉPONSE DE M. DESCARTES

AUX PRÉCÉDENTES OBJECTIONS.

MONSIEUR,

Encore que j'eusse résolu, en mettant sous la presse les objections qui m'ont ci-devant été faites, de réserver

[1] Version de Clerselier fils.

Digitized by Google

pour un autre volume celles qui pourraient survenir de nouveau, toutefois, pour ce que celles-ci me sont proposées comme les dernières que l'on me puisse faire, je me hâtenai très volontiers d'y répondre, afin qu'elles puissent être imprimées conjointement avec les autres.

1° Il serait à souhaiter autant de certitude dans les choses qui regardent la conduite de la vie qu'il en est requis pour acquérir la science; mais néanmoins il est très facile de démontrer qu'il n'y en faut pas chercher ni espérer une si grande, et cela par cette sorte de preuve que les philosophes appellent *a priori*, c'est-à-dire qui prouve les effets par leurs causes : c'est à savoir, d'autant que le composé de l'homme est de sa nature corruptible et que l'esprit est incorruptible et immortel. Mais cela peut encore être démontré plus facilement par cette autre sorte de preuve qu'ils appellent *a posteriori*, à savoir par les conséquences qui s'en ensuivraient. Comme, par exemple, si quelqu'un voulait s'abstenir entièrement de prendre aucune nourriture tant et si long-temps qu'enfin il mourût de faim, sous ce prétexte qu'il ne serait pas assuré qu'il n'y aurait point de poison mêlé parmi, et qu'il croirait n'être point obligé de manger pour ce qu'il ne connaîtrait pas clairement et évidemment qu'il aurait présent devant lui de quoi sustenter sa vie, et qu'il vaut mieux attendre la mort en s'abstenant de manger que de se tuer soi-même en prenant des alimens. Certainement celui-là devrait être accusé de folie et condamné comme l'auteur de sa mort. Que si au contraire nous supposons que cet homme ne puisse avoir d'autres alimens que des viandes empoisonnées, lesquelles toutefois ne lui semblent pas telles, mais au contraire très agréables et salutaires, et que nous supposions aussi qu'il a reçu un tel tempérament de la nature, que l'abstinence entière du boire et du manger serve à la conservation de sa santé, bien qu'il lui semble qu'elle ne lui doive pas moins nuire qu'aux

Digitized by Google

autres hommes, il est certain, nonobstant cela, que cet homme sera obligé de manger et d'user de ces viandes, et ainsi de faire plutôt ce qui paraît utile que ce qui l'est en effet. Et cela est de soi si manifeste, que je m'étonne que le contraire ait pu venir en l'esprit de quelqu'un.

2° Je n'ai dit nulle part que de ce que l'esprit agit plus imparfaitement dans un petit enfant que dans un adulte, il s'ensuivait qu'il n'était pas plus imparfait, et par conséquent je ne dois point en être repris; mais pour ce qu'il ne s'ensuit pas aussi qu'il soit plus imparfait, celui qui avait avancé cela en a été ce me semble justement repris. Et ce n'est pas aussi sans raison que j'ai assuré que l'ame humaine, quelque part qu'elle soit, pense toujours, même dans le ventre de nos mères. Car quelle raison plus certaine ou plus évidente pourrait-on souhaiter que celle dont je me suis servi, puisque j'ai prouvé que sa nature ou son essence consistait en ce qu'elle est une chose qui pense, comme l'essence du corps consiste en ce qu'il est une chose étendue; car il n'est pas possible de priver aucune chose de sa propre essence, et partant il me semble qu'on ne doit pas faire plus de compte de celui qui nie que son ame ait pensé au temps auquel il ne se ressouvient point d'avoir aperçu qu'elle ait pensé, que s'il niait que son corps ait été étendu pendant qu'il ne s'est point aperçu qu'il a eu de l'étendue. Ce n'est pas que je me persuade que l'esprit d'un petit enfant médite dans le ventre de sa mère sur les choses métaphysiques; au contraire, s'il m'est permis de conjecturer d'une chose que l'on ne connaît pas bien, puisque nous expérimentons tous les jours que notre esprit est tellement uni au corps, que presque toujours il souffre de lui, et quoiqu'un esprit agissant dans un corps sain et robuste jouisse de quelque liberté de penser à d'autres choses qu'à celles que les sens lui offrent, toutefois l'expérience ne nous apprend que trop qu'il n'y a pas une pareille liberté dans les malades,

Digitized by Google

dans ceux qui dorment, ni dans les enfans, et même qu'elle a de coutume d'être d'autant moindre que l'âge est moins avancé. Il n'y a rien de plus conforme à la raison que de croire que l'esprit nouvellement uni au corps d'un enfant n'est occupé qu'à sentir ou apercevoir confusément les idées de la douleur, du chatouillement, du chaud, du froid, et semblables, qui naissent de l'union ou, pour ainsi dire du mélange de l'esprit avec le corps. Et toutefois, en cet état même, l'esprit n'a pas moins en soi les idées de Dieu, de lui-même et de toutes ces vérités qui de soi sont connues, que les personnes adultes les ont lorsqu'elles n'y pensent point, car il ne les acquiert point par après avec l'âge, et je ne doute point que s'il était dès-lors délivré des liens du corps, il ne les dût trouver en soi. Et cette opinion ne nous jette en aucunes difficultés; car il n'est pas plus difficile de concevoir que l'esprit, quoique réellement distingué du corps, ne laisse pas de lui être joint, et d'être touché par les vestiges qui sont imprimés en lui, ou même aussi d'en imprimer en lui de nouveaux, qu'il est facile à ceux qui supposent des accidens réels de concevoir (comme ils font d'ordinaire) que ces accidens agissent sur la substance corporelle, encore qu'ils soient d'une nature totalement différente d'elle. Et il ne sert de rien de dire que ces accidens sont corporels; car si par *corporel* on entend tout ce qui peut, en quelque manière que ce soit, affecter le corps, l'esprit en ce sens devra aussi être dit corporel; mais si par *corporel* on entend ce qui est composé de cette substance qui s'appelle corps, ni l'esprit, ni même ces accidens que l'on suppose être réellement distingués du corps, ne doivent point être dits corporels; et c'est seulement en ce sens qu'on a coutume de nier que l'esprit soit corporel. Ainsi donc quand l'esprit, étant uni au corps, pense à quelque chose de corporel, certaines particules du cerveau sont remuées de leur place, quelquefois par les objets

Digitized by Google

extérieurs qui agissent contre les organes des sens, et quelquefois par les esprits animaux qui montent du cœur au cerveau; mais quelquefois aussi par l'esprit même, à savoir lorsque de lui-même et par sa propre liberté il se porte à quelque pensée; et c'est par le mouvement de ces particules du cerveau qu'il se fait un vestige duquel dépend le ressouvenir. Mais pour ce qui est des choses purement intellectuelles, à proprement parler, on n'en a aucun ressouvenir; et la première fois qu'elles se présentent à l'esprit, on les pense aussi bien que la seconde, si ce n'est peut-être qu'elles ont coutume d'être jointes et comme attachées à certains noms, qui étant corporels, font que nous nous ressouvenons aussi d'elles. Mais il y a encore plusieurs autres choses à remarquer en tout ceci, qu'il n'est pas nécessaire d'expliquer plus exactement, pour ce que ce n'en est pas ici le lieu.

3° De ce que j'ai mis distinction entre les choses qui m'appartiennent, c'est-à-dire à ma nature, et celles qui appartiennent seulement à la connaissance que j'ai de moi-même, on ne peut avec raison inférer *que ma Métaphysique n'établit rien du tout que ce qui appartient à cette connaissance*, ni aucunes des autres choses qui me sont ici objectées; car le lecteur peut facilement reconnaître quand j'ai traité seulement de la connaissance que j'ai de moi-même et quand j'ai en effet traité de la vérité des choses. Et je ne me suis servi en aucun lieu du mot de *croire* où il a fallu employer celui de *savoir*, et même dans le lieu ici cité le mot de croire ne s'y trouve point. Et dans ma réponse aux secondes objections[1] j'ai dit *qu'étant éclairés surnaturellement de Dieu, nous avions cette confiance que les choses qui nous sont proposées à croire ont été révélées par lui*, pour ce qu'en cet endroit-là il était question de la foi et non pas de la science humaine.

[1] Voyez Réponses aux secondes Objections, n° 38.

Digitized by Google

Et je n'ai pas dit que par la lumière de la grâce nous connaissions clairement les mystères de la foi (encore que je ne nie pas que cela ne se puisse faire), mais seulement que nous avions confiance qu'il les faut croire. Or personne ne peut trouver étrange, s'il est vraiment fidèle, et ne peut même douter qu'il ne soit très évident qu'il faut croire les choses que Dieu a révélées, et qu'il ne faille préférer la lumière de la grâce à celle de la nature. Et tout ce que vous me demandez ensuite ne me regarde point, puisque je n'ai donné aucune occasion, en mes écrits, de telles demandes. Et pour ce que j'ai déjà ci-devant déclaré en ma réponse aux sixièmes objections[1] que je ne répondrais point à de telles questions, je n'ajouterai ici rien davantage.

4° Je n'ai rien avancé, que je sache, qui ait pu servir de fondement à cette quatrième objection, qui est *que le plus haut point de ma certitude est lorsque nous pensons voir une chose si clairement, que nous l'estimons d'autant plus vraie que nous y pensons davantage*, et par conséquent je ne suis point obligé de répondre à ce que vous ajoutez ensuite, quoiqu'il ne serait pas fort difficile à une personne qui sait distinguer la lumière de la foi de la lumière naturelle, et qui préfère l'autre à celle-ci.

5° Je n'ai aussi rien avancé qui ait pu servir de fondement à cette cinquième objection, et je nie tout net que nous ignorions ce que c'est qu'une chose, ce que c'est que la pensée, ou qu'il soit besoin que je l'enseigne aux autres, pour ce que tout cela est de soi si manifeste, qu'il n'y a rien par quoi on le puisse expliquer plus clairement, et enfin je nie que nous ne pensions à rien qu'à des choses corporelles.

6° Il est très vrai de dire que nous ne concevons pas l'infini par la négation du fini; *et de ce que la limitation*

[1] Voyez Réponses aux sixièmes Objections, n° 8.

Digitized by Google

contient en soi la négation de l'infini c'est en vain qu'on infère *que la négation de la limitation ou du fini contient la connaissance de l'infini*; pour ce que ce par quoi l'infini diffère du fini est réel et positif, et qu'au contraire la limitation par laquelle le fini diffère de l'infini est un non-être ou une négation d'être: or ce qui n'est point ne nous peut conduire à la connaissance de ce qui est; mais, au contraire, par la connaissance d'une chose il est aisé de concevoir sa négation. Et lorsque j'ai dit, dans mes réponses aux cinquièmes objections [1], qu'il suffit que nous concevions une chose qui n'a point de limites, pour concevoir l'infini, j'ai suivi en cela la façon de parler la plus usitée; comme aussi lorsque j'ai retenu le nom d'*être infini*, qui plus proprement aurait pu être appelé l'*être très ample*, si nous voulions que chaque nom fût conforme à la nature de chaque chose; mais l'usage a voulu qu'on l'exprimât par la négation de la négation: de même que si, pour désigner une chose très grande, je disais qu'elle n'est pas petite, ou qu'elle n'a point du tout de petitesse; mais, par-là, je n'ai pas prétendu montrer que la nature positive de l'infini se connaissait par une négation, et, partant, je ne me suis en aucune façon contredit.

Je demeure bien d'accord que notre esprit a la faculté d'agrandir et d'amplifier les idées des choses, mais je nie que ces idées ainsi agrandies, et même la faculté de les agrandir de la sorte, pussent être en lui, si l'esprit même ne tirait son origine de Dieu, dans lequel toutes les perfections où cette ampliation peut atteindre existent véritablement. Ce que j'ai souvent inculqué et prouvé par cette raison très claire, et accordée de tout le monde: à savoir, qu'un effet ne peut avoir aucune perfection qui n'ait été auparavant dans sa cause. Et il n'y a personne,

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 27.

Digitized by Google

qui croie que les atomes soient d'eux-mêmes, qui puisse passer en cela pour très subtil philosophe; pour ce qu'il est manifeste, par la lumière naturelle, qu'il ne saurait y avoir qu'un seul Être souverain indépendant de tout autre. Et, quand on dit qu'un sabot n'agit pas sur soi-même lorsqu'il se tourne en rond, mais seulement qu'il souffre par le fouet, encore qu'il soit absent, je voudrais bien savoir de quelle manière un corps peut souffrir d'un autre qui est absent, et comment l'action et la passion sont distinguées l'une de l'autre. Car j'avoue que je ne suis pas assez subtil pour pouvoir comprendre comment une chose peut souffrir d'une autre qui n'est point présente et même qu'on peut supposer n'être plus; si par exemple, aussitôt que le sabot a reçu le coup de fouet, le fouet cessait d'être. Et je ne vois pas ce qui pourrait empêcher qu'on ne pût aussi pareillement dire qu'il n'y a plus maintenant d'actions dans le monde, mais que tout ce qui se fait sont des passions des premières actions qui ont été dès la création de l'univers. Pour moi, j'ai toujours cru que l'action et la passion ne sont qu'une seule et même chose à qui on a donné deux noms différens selon qu'elle peut être rapportée tantôt au terme d'où part l'action et tantôt à celui où elle se termine, ou en qui elle est reçue; ensorte qu'il répugne qu'il y ait, durant le moindre moment, une passion sans action. Enfin, bien que je demeure d'accord que les idées des choses corporelles peuvent dépendre de l'esprit, et même que j'accorde non pas à la vérité que tout ce monde visible, ainsi qu'on m'objecte, mais bien que l'idée d'autant de choses qu'il y en a dans ce monde visible peut être produite par l'esprit humain, c'est toutefois mal raisonner que d'inférer de là que nous ne pouvons savoir s'il y a quelque chose de corporel dans la nature. Et mes opinions ne nous jettent dans aucunes difficultés, mais seulement les conséquences qui en sont mal déduites: car je n'ai pas prouvé

Digitized by Google

l'existence des choses matérielles de ce que leurs idées sont en nous, mais de ce qu'elles se présentent à nous de telle sorte que nous connaissons clairement qu'elles ne sont pas faites par nous, mais qu'elles nous viennent d'ailleurs.

7° Je dis ici premièrement que la lumière du soleil ne se conserve pas dans cette pierre de Boulogne, mais qu'une nouvelle lumière s'allume en elle par les rayons du soleil, laquelle est vue par après dans l'ombre, et, secondement, que c'est mal conclure de vouloir inférer de là que chaque chose peut être conservée sans le concours de Dieu; parce que souvent il est permis d'éclaircir des choses vraies par des exemples faux : et il est beaucoup plus certain qu'aucune chose ne peut exister sans le concours de Dieu, qu'il n'est certain qu'aucune lumière du soleil ne peut exister sans le soleil. Et il ne faut point douter que si Dieu retirait une fois son concours, toutes les choses qu'il a créées retourneraient aussitôt dans le néant, pour ce, qu'avant qu'elles fussent créées et qu'il leur prêtât son concours, elles n'étaient qu'un néant: mais cela n'empêche pas qu'elles ne doivent être appelées des substances, parce que, quand on dit de la substance créée qu'elle subsiste par elle-même, on n'entend pas pour cela exclure le concours de Dieu, duquel elle a besoin pour subsister, mais seulement on veut dire qu'elle est telle, qu'elle peut exister sans le secours d'aucune autre chose créée : ce qui ne se peut dire de même des modes qui accompagnent les choses, comme sont la figure ou le nombre, etc. Et Dieu ne ferait pas paraître que sa puissance est immense, s'il créait des choses telles, que, par après, elles pussent exister sans lui; mais, au contraire, il montrerait par-là qu'elle serait finie, en ce que les choses qu'il aurait une fois créées ne dépendraient plus de lui pour être. Et je ne retombe point dans la fosse que j'avais préparée, lorsque je dis qu'il est impossible que Dieu détruise quoi que ce soit, d'une autre façon que par

Digitized by Google

la cessation de son concours; pour ce que autrement il s'ensuivrait que par une action positive il tendrait au non-être. Car il y a une très grande différence entre les choses qui se font par l'action positive de Dieu, lesquelles ne sauraient être que très bonnes, et celles qui arrivent à cause de la cessation de cette action positive, comme tous les maux et les péchés, et la destruction d'un être, si jamais aucun être existant était détruit. Et ce que vous ajoutez de la nature du triangle n'a point de force : car, comme j'ai dit souvent [1], quand il est question des choses qui regardent Dieu ou l'infini, il ne faut pas considérer ce que nous en pouvons comprendre (puisque nous savons qu'elles ne doivent pas être comprises par nous), mais seulement ce que nous en pouvons concevoir ou atteindre par quelque raison certaine. Maintenant, pour savoir en quel genre de causes ces vérités dépendent de Dieu, voyez ma réponse aux sixièmes objections [2].

8° Je ne me souviens point d'avoir jamais écrit ni même pensé ce que l'on m'attribue ici.

9° Je ne me ressouviens point aussi que je me sois jamais étonné *de ce que tout le monde n'aperçoit pas en soi l'idée de Dieu :* car j'ai si souvent reconnu que les choses que les hommes jugent sont différentes de celles qu'ils conçoivent, qu'encore que je ne doute point qu'un chacun n'ait en soi l'idée de Dieu, du moins implicite, c'est-à-dire qu'il n'ait en soi la disposition pour la concevoir explicitement et distinctement, je ne m'étonne pas pourtant de voir des hommes qui ne sentent point avoir en eux cette idée, ou plutôt qui ne s'en aperçoivent point, et qui peut-être ne s'en apercevront pas encore, après avoir lu mille fois, si vous voulez, mes Méditations. Ainsi lorsqu'ils jugent que l'espace, qu'ils appellent vide,

[1] Voyez troisième Méditation, n° 18, et Réponses aux cinquièmes Objections, n° 27.

[2] Voyez Réponses aux sixièmes Objections, n° 13.

Digitized by Google

n'est rien, ils le conçoivent néanmoins comme une chose positive; et lorsqu'ils pensent que les accidens sont réels, ils se les représentent comme des substances, encore qu'ils ne jugent pas que ce soient des substances : ainsi quoique dans la notion qu'ils ont de l'ame ils ne remarquent rien qui ait du rapport avec le corps, ou l'étendue, ils ne laissent pas de se la représenter comme corporelle, et de se servir de leur imagination pour la concevoir, et ensuite d'en juger et d'en parler comme d'un corps; et ainsi souvent en beaucoup d'autres choses les jugemens des hommes diffèrent de leurs perceptions. Mais ceux qui ne jugent jamais que des choses qu'ils conçoivent clairement et distinctement (ce que je tâche toujours de faire autant que je puis), ne peuvent pas juger d'une même chose autrement en un temps qu'en un autre. Et encore *que les choses qui sont claires et indubitables, nous paraissent d'autant plus certaines que nous les considérons plus souvent et avec plus d'attention*, je ne me souviens pas néanmoins d'avoir jamais donné cela pour la marque d'une certitude claire et indubitable; et je ne sais pas aussi en quel endroit est ce mot *toujours*, duquel il est ici fait mention; mais je sais très bien que, lorsque nous disons qu'une certaine chose se fait toujours par nous, on n'a pas coutume par ce mot de *toujours* de dénoter l'éternité, mais seulement que nous la faisons *toutes les fois* que l'occasion se présente de faire la même chose.

10° C'est une chose qui de soi est manifeste que nous ne pouvons connaître les fins de Dieu, si lui-même ne nous les révèle; et encore qu'il soit vrai en morale, eu égard à nous autres hommes, que toutes choses ont été faites pour la gloire de Dieu, à cause que les hommes sont obligés de louer Dieu pour tous ses ouvrages; et qu'on puisse aussi dire que le soleil a été fait pour nous éclairer, pour ce que nous expérimentons que le soleil en effet nous éclaire, ce serait toutefois une chose puérile

Digitized by Google

et absurde d'assurer en métaphysique que Dieu, à la façon d'un homme superbe, n'aurait point eu d'autre fin, en bâtissant le monde, que celle d'être loué par les hommes, et qu'il n'aurait créé le soleil, qui est plusieurs fois plus grand que la terre, à autre dessein que d'éclairer l'homme qui n'en occupe qu'une très petite partie.

11° L'on confond ici les fonctions de la volonté avec celles de l'entendement: car ce n'est pas le propre de la volonté d'entendre, mais seulement de vouloir; et encore qu'il soit vrai que nous ne voulons jamais rien dont nous ne concevions en quelque façon quelque chose, comme j'ai déjà ci-devant accordé[1], toutefois l'expérience nous montre assez que nous pouvons vouloir d'une même chose beaucoup plus que nous n'en pouvons connaître. Et le faux n'est point aussi appréhendé sous l'apparence du vrai; et ceux qui nient que nous ayons en nous l'idée de Dieu, n'appréhendent ou n'aperçoivent point cela; quoique peut-être ils l'assurent, qu'ils le croient et qu'ils le soutiennent. Car, comme j'ai remarqué sur l'article 9 ci-dessus, il arrive souvent que les jugemens des hommes sont fort différens de leur perception ou appréhension.

12° Puisqu'on ne m'oppose ici que l'autorité d'Aristote et de ses sectateurs, et que je ne dissimule point que je crois moins à cet auteur qu'à ma raison, je ne vois pas que je doive me mettre beaucoup en peine de répondre.

Or il importe fort peu si celui qui est venu aveugle au monde a en soi les idées des couleurs, ou non. Et c'est en vain que l'on apporte ici le témoignage d'un philosophe aveugle: car, encore que nous supposions qu'il a des idées tout-à-fait semblables à celles que nous avons des couleurs, il ne peut pas toutefois savoir qu'elles sont semblables aux nôtres; et partant elles ne doivent point être appelées les idées des couleurs, pour ce qu'il ignore quelles sont les nôtres. Et je ne vois pas en quoi je suis

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 49.

Digitized by Google

ici inférieur aux autres, pour ce qu'encore que l'esprit soit indivisible il n'est pas pour cela moins capable d'acquérir diverses propriétés. Et il ne faut pas trouver étrange, si durant le sommeil il n'invente aucunes démonstrations semblables à celles d'Archimède: car il demeure uni au corps, même pendant le sommeil, et il n'est alors en aucune façon plus libre que durant la veille; et le cerveau par une longue veille n'est pas mieux disposé à retenir les vestiges qui sont imprimés en lui; mais, soit durant le sommeil, soit pendant la veille, ces vestiges se retiennent d'autant mieux qu'ils ont été plus fortement imprimés; et c'est pour cela que nous nous ressouvenons quelquefois de nos songes; mais nous nous ressouvenons beaucoup mieux des pensées que nous avons eues étant éveillés, de quoi je rendrai clairement la raison en physique.

13o. Lorsque j'ai dit que Dieu était son être, je me suis servi d'une façon de parler fort usitée par les théologiens, par laquelle on entend qu'il est de l'essence de Dieu qu'il existe : ce qu'on ne peut pas dire de même du triangle, pour ce que toute son essence se conçoit fort bien, encore qu'on supposât qu'il n'y en eût aucun dans la nature. Or j'ai dit que les sceptiques n'auraient jamais douté des vérités géométriques s'ils eussent connu Dieu comme il faut, pour ce que ces vérités géométriques étant fort claires, ils n'auraient eu aucune occasion d'en douter s'ils eussent su que toutes les choses que l'on conçoit clairement sont vraies. Et c'est ce que nous apprend la connaissance que nous avons de Dieu, quand elle est entière et suffisante; et cela même est le *moyen* qu'ils n'avaient pas en main.

Enfin cette question : savoir, si la ligne est composée de points ou de parties, ne sert ici de rien au sujet, et ce n'est pas le lieu d'y répondre ; mais je vous avertis seulement que, dans le lieu cité [1], je n'ai pas entendu parler

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 54.

Digitized by Google

de tout ce qui regarde la géométrie ; mais seulement de celles de ses démonstrations dont les sceptiques doutaient, quoiqu'ils les eussent clairement conçues. Et c'est mal à propos que l'on produit ici un sceptique, disant, *que ce mauvais génie me trompe, autant qu'il pourra*, etc. ; car quiconque parlera de la sorte, dès-là il ne sera plus sceptique ; pourcequ'il ne doutera pas de toutes choses. Et certes je n'ai jamais nié que les sceptiques mêmes, pendant qu'ils concevaient clairement une vérité, ne se laissassent aller à la croire, ensorte qu'ils n'étaient sceptiques que de nom ; et peut-être même ne persistaient-ils dans l'hérésie où ils étaient de douter de toutes choses, que pour ne pas démordre de leur résolution, et ne paraître pas inconstans et de légère créance. Mais j'ai seulement parlé des choses que nous nous ressouvenons avoir autrefois clairement conçues, et non pas de celles que présentement nous concevons clairement [1].

14° J'ai déjà expliqué [2], par l'exemple de la pesanteur en tant que prise pour une qualité réelle comment l'esprit est coétendu à un corps étendu, encore qu'il n'ait aucune vraie extension, c'est-à-dire aucune par laquelle il occupe un lieu et qui fait qu'il en chasse tout autre corps. Et j'ai aussi montré [3] que lorsque l'Ecclésiaste dit *que l'homme n'a rien de plus que la jument*, il parle seulement du corps, pour ce qu'aussitôt après il parle séparément de l'ame, en ces termes, *qui sait si l'esprit des enfans d'Adam*, etc.

Enfin pour reconnaître laquelle de ces deux manières de concevoir est la plus imparfaite et marque plutôt la faiblesse de notre esprit, ou bien celle par laquelle nous ne pouvons concevoir une chose sans l'autre, comme l'esprit sans le corps, ou bien celle par laquelle nous les concevons distinctement l'une sans l'autre comme des choses complètes, il faut prendre garde laquelle de ces deux manié-

[1] Voyez cinquième Méditation, n°s 7 et 8.
[2] Voyez même lettre, art. 2, et Réponses aux sixièmes Objections, n° 16.
[3] Voyez Réponses aux sixièmes Objections, n° 10.

Digitized by Google

res de penser procède d'une faculté positive, dont la privation soit la cause de l'autre; car on concevra facilement que cette faculté-là de l'esprit est réelle, par laquelle il conçoit distinctement deux choses l'une sans l'autre comme des choses complètes; et que c'est la privation de cette même faculté qui fait qu'il appréhende ces deux choses confusément, comme si ce n'en était qu'une : ainsi que dans la vue il y a une plus grande perfection lorsqu'elle distingue exactement chaque particule d'un objet, que lorsqu'elle les aperçoit toutes ensemble comme une seule. Que si quelqu'un ayant les yeux chancelans et non-arrêtés prend une chose pour deux, comme il arrive souvent aux ivrognes; et si quelquefois les philosophes distinguent, je ne dis pas l'essence de l'existence, pour ce qu'ils n'ont pas coutume de mettre une autre distinction entre ces deux choses, que celle qui y est en effet, mais bien conçoivent dans un même corps la matière, la forme et plusieurs divers accidens, comme autant de choses différentes l'une de l'autre, pour lors ils reconnaîtront facilement, par l'obscurité et la confusion de leur perception, que cela vient non-seulement d'une faculté positive, mais aussi du défaut de quelque faculté, si, considérant de plus près les choses, ils prennent garde qu'ils n'ont pas des idées tout-à-fait différentes de ces choses qu'ils supposent ainsi être diverses.

Au reste, s'il est vrai que tous les lieux que je n'avais pas suffisamment expliqués dans mes précédentes réponses aient été marqués dans ces objections, je suis bien obligé à leur auteur, de ce que par son moyen j'ai un juste sujet de n'en plus attendre d'autres [1].

[1] Nous omettons :
Lettre XVII du troisième volume de l'édition in-12.
Sur la vitesse de la lumière.
Lettre XVIII du troisième volume de l'édition in-12.
Sur les courbes décrites par le mouvement d'une roue.
Lettre XIX du troisième volume de l'édition in-12,

Digitized by Google

LETTRE LXIII [1].

A M. ***.

MONSIEUR,

J'eusse été le premier à vous écrire si j'eusse eu le bien de vous connaître pour tel que vous vous décrivez en la

[1] Troisième du quatrième volume de l'édition in-12.

Les curateurs de l'académie de Leyde annoncent à Descartes qu'ils imposent de part et d'autre le silence sur l'objet de ses débats avec les professeurs de cette ville.

Lettre XX du troisième volume de l'édition in-12.

Lettre du secrétaire de l'académie de Leyde, à propos de la précédente.

Lettre XXI du troisième volume de l'édition in-12.

Réclamation de Descartes contre la mesure des curateurs de l'académie de Leyde.

Lettre XXII du troisième volume de l'édition in-12.

Remerciement au secrétaire de l'académie de Leyde.

Lettre XXIII du troisième volume de l'édition in-12.

Sur la rotation des planètes, le mouvement dans les animaux, la musique, la matière subtile, la chute des corps, le son, et autres questions de physique.

Lettre XXIV du troisième volume de l'édition in-12.

Sur le levier, le son, et autres questions de physique.

Lettre XXV du troisième volume de l'édition in-12.

Sur des questions de physique, et principalement sur le mouvement et la pesanteur.

Lettre XXVI du troisième volume de l'édition in-12.

Sur la publication du livre de Descartes intitulé le Monde.

Lettre XXVII du troisième volume de l'édition in-12.

Sur un ouvrage traitant des sections coniques.

Lettre XXVIII du troisième volume de l'édition in-12, au P. Mersenne.

Lettre traitant d'affaires et de questions physiques.

Lettres XXIX et XXX du troisième volume de l'édition in-12, au même.

Questions de physique.

Lettre XXXI du troisième volume de l'édition in-12, à ***.

Recommandation pour deux ecclésiastiques.

Digitized by Google

lettre que vous m'aviez fait la faveur de m'envoyer; car la recherche de la vérité est si nécessaire et si ample, que le

---

Lettre XXXII du troisième volume de l'édition in-12, au P. Mersenne.

Cette lettre est consacrée à des questions de physique.

L'exemplaire de la bibliothèque de l'Institut y ajoute une Appendice dont nous extrayons la page qui suit :

« Au reste, depuis mes dernières, j'ai pris le temps de lire le livre que vous m'avez fait la faveur de m'envoyer [1]. Et pour ce que vous m'en avez demandé mon sentiment, et qu'il traite d'un sujet auquel j'ai travaillé toute ma vie, je pense vous en devoir ici écrire. J'y trouve plusieurs choses fort bonnes, *sed non publici saporis;* car il y a peu de personnes qui soient capables d'entendre la métaphysique. Et, pour le général du livre, il tient un chemin fort différent de celui que j'ai suivi. Il examine ce que c'est que la vérité; et pour moi je n'en ai jamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendantalement claire qu'il est impossible de l'ignorer. En effet, on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s'en servir; mais on n'en aurait point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si l'on ne la connaissait de nature : car quelle raison aurions nous de consentir à ce qui nous l'apprendrait si nous ne savions qu'il fût vrai, c'est-à-dire si nous ne connaissions la vérité? Ainsi on peut bien expliquer *quid nominis* à ceux qui n'entendent pas la langue, et leur dire que ce mot *vérité* en sa propre signification dénote la conformité de la pensée avec l'objet, mais que, lorsqu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu; mais on ne peut donner aucune définition de logique qui aide à connaître sa nature. Et je crois le même de plusieurs autres choses qui sont fort simples et se connaissent naturellement, comme sont la figure, la grandeur, le mouvement, le lieu, le temps, etc.; en sorte que lorsqu'on veut définir ces choses, on les obscurcit et on s'embarrasse : car, par exemple, celui qui se promène dans une salle fait bien mieux entendre ce que c'est que le mouvement que ne fait celui qui dit *est actus entis in potentia prout in potentia*, et ainsi des autres.

« L'auteur prend pour règles de ses vérités le consentement universel. Pour moi, je n'ai pour règle des miennes que la lumière naturelle, ce qui convient bien en quelque chose; car tous les hommes ayant une même lumière naturelle, ils semblent devoir tous avoir les mêmes notions; mais il est très différent, en ce qu'il n'y a presque personne qui se serve bien de cette lumière. D'où vient que plusieurs (par exemple tous ceux que nous connaissons) peuvent consentir à une même erreur; et il y a quantité de choses qui peuvent être connues par la lumière naturelle auxquelles jamais personne n'a encore fait de réflexion.

« Il veut qu'il y ait en nous autant de facultés qu'il y a de diversités à connaître, ce que je ne puis entendre autrement que comme si, à cause que la cire peut recevoir une infinité de figures, on disait qu'elle a en soi une infinité

[1] Il s'agit d'un ouvrage d'Herbert (voyez les notes).

Digitized by Google

travail de plusieurs milliers d'hommes y devrait concourir, et il y a si peu de personnes au monde qui l'entreprennent à bon escient, que ceux qui le font se doivent d'autant plus chérir les uns les autres, et tâcher à s'entr'aider en se communiquant leurs observations et leurs pensées, ce que je vous offre de ma part avec toute sorte d'affection. Et afin de commencer, je répondrai ici à ce qu'il vous a plu me demander touchant l'usage de la petite glande nommée *conarion*[1] : à savoir, mon opinion est que cette glande est le principal siége de l'ame et le lieu où se font toutes nos pensées. La raison qui me donne cette créance est que je ne trouve aucune partie en tout le

[1] Ou glande pinéale.

---

de facultés pour les recevoir : ce qui est vrai en ce sens-là. Mais je ne vois point qu'on puisse tirer aucune utilité de cette façon de parler, et il me semble plutôt qu'elle peut nuire en donnant sujet aux ignorans d'imaginer autant de diverses petites entités en notre ame. C'est pourquoi j'aime mieux concevoir que la cire, par sa seule flexibilité, reçoit toutes sortes de figures, et que l'ame acquiert toutes ses connaissances par la réflexion qu'elle fait, ou sur soi-même pour les choses intellectuelles, ou sur les diverses dispositions du cerveau auquel elle est jointe, pour les corporelles, soit que ces dispositions dépendent des sens ou d'autres causes. Mais il est très utile de ne rien recevoir en sa créance sans considérer à quel titre ou pour quelle cause on l'y recoit ; ce qui revient à ce qu'il dit : qu'on doit toujours considérer de quelle faculté on se sert, etc.

« Il n'y a point de doute qu'il faut aussi, comme il dit, prendre garde que rien ne manque de la part de l'objet, ni du milieu, ni de l'organe, etc., afin de n'être pas trompé par les sens. Il veut qu'on suive surtout l'instinct naturel, duquel il tire toutes ses notions communes. Pour moi, je distingue deux sortes d'instincts : l'un est en nous en tant qu'hommes, et est purement intellectuel, c'est la lumière naturelle, ou *intuitus mentis*, auquel seul je tiens qu'on se doit fier ; l'autre est en nous en tant qu'animaux, et est une certaine impulsion de la nature à la conservation de notre corps, à la jouissance des voluptés corporelles, etc., lequel ne doit pas toujours être suivi. »

Lettre XXXIII du troisième volume de l'édition in-12.

Questions de physique.

Lettre I du quatrième volume de l'édition in-12, au P. Mersenne.

Questions de physique.

Lettre II du quatrième volume de l'édition in-12, au même.

Sur un charlatan, sur l'aimant, la roulette, la pesanteur, et autres sujets du même genre.

Digitized by Google

;
es
u-
nsi
t de
le est
uelque
s faire
re cer-
e l'exem-
s que ces
noses dont
i sont dans
dit au qua-
re cette mé-
, encore une
que de l'ame
nde *conarium*
s léthargiques,
nt en tous les

Digitized by Google

être rendue ainsi que celle des marques que les enfans reçoivent des envies de leurs mères.

Je suis,

MONSIEUR,

Votre très humble et très acquis serviteur,

DESCARTES [1].

LETTRE LXIV [2].

AU RÉVÉREND PÈRE MERSENNE.

MON RÉVÉREND PÈRE,

..... [3].

Votre seconde lettre du dixième mars en contenait une autre de monsieur M.[4], auquel je ferais réponse si je pensais que celle-ci vous dût encore trouver à Paris; mais si elle vous doit être envoyée plus loin, il n'y a pas d'apparence de la charger tant, et je puis mettre ici en peu de paroles tout ce que j'ai à lui faire savoir (ce qui sera s'il vous plaît pour lors que vous lui écrirez), qui est, après mes remercîmens pour la bienveillance qu'il me témoigne, que pour les espèces qui servent à la mémoire je ne nie pas absolument qu'elles ne puissent être en

[1] Nous omettons :
Lettre IV du quatrième volume de l'édition in-12, au P. Mersenne.
Sur le mouvement et autres objets physiques,
[2] Cinquième du quatrième volume de l'édition in-12.
[3] Le commencement de la lettre traite de l'aimant,
[4] Meissonnier.

Digitized by Google

partie dans la glande nommée *conarium*, principalement dans les bêtes brutes et en ceux qui ont l'esprit grossier; car, pour les autres, ils n'auraient pas, ce me semble, tant de facilité qu'ils ont à imaginer une infinité de choses qu'ils n'ont jamais vues, si leur ame n'était jointe à quelque partie du cerveau qui fût fort propre à recevoir toutes sortes de nouvelles impressions, et par conséquent fort mal propre à les conserver. Or est-il qu'il n'y a que cette glande seule à laquelle l'ame puisse être ainsi jointe; car il n'y a qu'elle seule en toute la tête qui ne soit point double. Mais je crois que c'est tout le reste du cerveau qui sert le plus à la mémoire, principalement ses parties intérieures, et même aussi que tous les nerfs et les muscles y peuvent servir; ensorte que, par exemple, un joueur de luth a une partie de sa mémoire en ses mains; car la facilité de plier et de disposer ses doigts en diverses façons, qu'il a acquise par habitude, aide à le faire souvenir des passages pour l'exécution desquels il les doit ainsi disposer. Ce que vous croirez aisément, s'il vous plaît de considérer que tout ce qu'on nomme mémoire locale est hors de nous; ensorte que lorsque nous avons lu quelque livre, toutes les espèces qui peuvent servir à nous faire souvenir de ce qui est dedans ne sont pas en notre cerveau, mais il y en a aussi plusieurs dans le papier de l'exemplaire que nous avons lu; et il n'importe pas que ces espèces n'aient point de ressemblance avec les choses dont elles nous font souvenir; car souvent celles qui sont dans le cerveau n'en ont pas davantage, comme j'ai dit au quatrième discours de ma Dioptrique[1]. Mais outre cette mémoire qui dépend du corps, j'en reconnais encore une autre du tout intellectuelle, qui ne dépend que de l'ame seule. Je ne trouverais pas étrange que la glande *conarium* se trouvât corrompue en la dissection des léthargiques, car elle se corrompt aussi fort promptement en tous les

[1] Article 16.

Digitized by Google

autres, et la voulant voir à Leyde, il y a trois ans, en une femme qu'on anatomisait, quoique je la cherchasse fort curieusement et susse fort bien où elle devait être, comme ayant accoutumé de la trouver dans les animaux tout fraîchement tués sans aucune difficulté, il me fut toutefois impossible de la reconnaître; et un vieil professeur qui faisait cette anatomie, nommé Valcher, me confessa qu'il ne l'avait jamais pu voir en aucun corps humain, ce que je crois venir de ce qu'ils emploient ordinairement quelques jours à voir les intestins et autres parties avant que d'ouvrir la tête. Pour la mobilité de cette glande, je n'en veux point d'autre preuve que sa situation; car n'étant soutenue que par de petites artères qui l'environnent, il est certain qu'il faut très peu de chose pour la mouvoir; mais je ne crois pas pour cela qu'elle se puisse beaucoup écarter ni çà ni là.

Pour les marques d'envie : ce qui vous fait croire qu'elles ressemblent fort parfaitement aux objets ne vient que de ce que vous trouvez étrange qu'elles puissent tant ressembler qu'elles font; mais si vous les comparez avec les portraits des plus mauvais peintres, vous les trouverez encore plus défectueuses. Mais pour l'urine des enragés, c'est une question de fait en laquelle je ne vois rien d'impossible, non plus qu'en ce que vous m'écrivez de la fécondité d'un grain de blé après avoir été trempé dans du sang ou du suc de fumier. Et pour ce que le sieur N.[1] vous a dit de la pierre d'aimant, il suffit que vous m'ayez donné votre auteur pour m'empêcher d'y ajouter foi [2].

[1] « Je crois que c'est *Petit*. » (*Note de l'exemplaire de l'Institut.*)
[2] Le reste de la lettre traite d'affaires.
Nous omettons :
Lettre VI du quatrième volume de l'édition in-4°, au P. Mersenne.
Questions de physique.

Digitized by Google

LETTRE LXV[1].

AU RÉVÉREND PÈRE MERSENNE.

MON RÉVÉREND PÈRE,

.....[2].

Pour la lettre du médecin de Sens, elle ne contient aucune raison pour impugner ce que j'ai écrit de la glande nommée *conarium*, sinon qu'il dit qu'elle peut être altérée comme tout le cerveau, ce qui n'empêche point qu'elle ne puisse être le principal siége de l'ame; car il est certain que l'ame doit être jointe à quelque partie du corps, et il n'y en a point qui ne soit autant ou plus sujette à altération que cette glande, qui, bien que fort petite et fort molle, toutefois à cause de sa situation, est si bien gardée, qu'elle ne peut quasi être sujette à aucune maladie, non plus que l'humeur cristaline de l'œil; et il arrive bien plus souvent que des personnes deviennent troublés d'esprit sans qu'on en sache la cause, auquel cas on la peut attribuer à quelque maladie de cette glande, qu'il n'arrive que la vue manque par quelque défaut de cette humeur cristaline; outre que toutes les altérations qui arrivent à l'esprit, comme lorsqu'on dort après qu'on a bu, etc., peuvent être attribuées à quelques altérations qui arrivent en cette glande.

Pour ce qu'il dit que l'ame se peut servir des parties doubles, je le lui accorde, et qu'elle se sert aussi des esprits qui ne peuvent pas résider tous en cette glande; car je n'imagine point que l'ame soit tellement comprise

[1] Septième du quatrième volume de l'édition in-12.

[2] Le commencement de la lettre est consacré à des questions de physiologie.

Digitized by Google

en elle, qu'elle n'étende ailleurs ses actions; mais c'est autre chose se servir et être immédiatement jointe et unie, et notre ame n'étant point double, mais une et indivisible, il me semble que la partie du corps à laquelle elle est le plus immédiatement unie doit aussi être une et non divisée en deux semblables, et je n'en trouve point de telle en tout le cerveau que cette glande; car pour le *cerebellum*, il n'est un que *superficie et nomine tenus*, et il est certain que même son *processus vermiformis*, qui semble le mieux n'être qu'un corps, est divisible en deux moitiés, et que la moelle de l'épine du dos est composée de quatre parties, dont les deux viennent des deux moitiés du cerveau, et les deux autres des deux moitiés du *cerebellum*, et le *septum lucidum*, qui sépare les deux ventricules antérieures, est aussi double.

. . . . . [1].

LETTRE LXVI [2].

AU RÉVÉREND PÈRE MERSENNE.

MON RÉVÉREND PÈRE,

Je ne viens que de recevoir vos lettres une heure ou deux avant que le messager doive retourner, ce qui sera

[1] Le reste de la lettre ne traite plus que de physique.

Nous omettons :

Lettres VIII à XII du quatrième volume de l'édition in 12, au P. Mersenne. *Affaires et questions de physique.*

Lettre XIII du quatrième volume de l'édition in-12, à un révérend P., docteur de Sorbonne, pour lui recommander les Méditations.

Lettres XIV, XV et XVI du quatrième volume de l'édition in-12, au P. Mersenne.

Envoi du manuscrit des Méditations, et affaires relatives à cet ouvrage.

[2] Dix-septième du quatrième volume de l'édition in-12.

Digitized by Google

cause que je ne pourrai pour cette fois répondre à tout ponctuellement; mais pour ce que la difficulté que vous proposez pour le *conarium* semble être ce qui presse le plus, et que l'honneur que me fait celui qui veut défendre publiquement ce que j'en ai touché en ma Dioptrique[1] m'oblige à tâcher de lui satisfaire, je ne veux pas attendre à l'autre voyage à vous dire que *glandula pituitaria* a bien quelque rapport *cum glandula pineali*, en ce qu'elle est située comme elle entre les carotides et en la ligne droite par où les esprits viennent du cœur vers le cerveau, mais qu'on ne saurait soupçonner pour cela qu'elle ait même usage, à cause qu'elle n'est pas comme l'autre dans le cerveau mais au-dessous, et entièrement séparée de sa masse, dans une concavité de l'os sphénoïde qui est faite exprès pour la recevoir, *etiam infra duram meningem*, si j'ai bonne mémoire, outre qu'elle est entièrement immobile, et nous éprouvons, en imaginant, que le siége du *sens commun*, c'est-à-dire la partie du cerveau en laquelle l'ame exerce toutes ses principales opérations doit être mobile. Or ce n'est pas merveille que cette *glandula pituitaria* se rencontre où elle est, entre le cœur et le *conarium*, à cause qu'il s'y rencontre aussi quantité de petites artères qui composent le *plexus mirabilis*, et qui ne vont point du tout jusqu'au cerveau; car c'est quasi une règle générale par tout le corps, qu'il y a des glandes où plusieurs branches de veines ou d'artères se rencontrent, et ce n'est pas merveille aussi que les carotides envoient en ce lieu-là plusieurs branches; car il y en faut pour nourrir les os et les autres parties, et aussi pour séparer les plus grossières parties du sang des plus subtiles, qui montent seules par les branches les plus droites de ces carotides jusqu'au-dedans du cerveau, où est le *conarium*. Et il ne faut point concevoir que cette séparation se fasse autrement que

[1] Voyez Dioptrique, quatrième Discours, art. 16.

Digitized by Google

mechanice, de même que s'il flotte des joncs et de l'écume sur un torrent, lequel se divise quelque part en deux branches, on verra que tous ces joncs et cette écume iront se rendre en celle où l'eau coulera le moins en ligne droite. Or c'est avec grande raison que le *conarium* est semblable à une glande, à cause que le principal office de toutes les glandes est de recevoir les plus subtiles parties du sang qui exhalent des vaisseaux qui les environnent, et le sien est de recevoir en même façon les esprits animaux. Et d'autant qu'il n'y a que lui de partie solide en tout le cerveau qui soit unique, il faut de nécessité qu'il soit le siége du *sens commun*, c'est-à-dire de la pensée, et par conséquent de l'ame, car l'une ne peut être séparée de l'autre, ou bien il faut avouer que l'ame n'est point immédiatement unie à aucune partie solide du corps, mais seulement aux esprits animaux qui sont dans ses concavités, et qui y entrent et sortent continuellement ainsi que l'eau d'une rivière, ce qui serait estimé trop absurde; outre que la situation du *conarium* est telle, qu'on peut fort bien entendre comment les images qui viennent des deux yeux, ou les sons qui entrent par les deux oreilles, etc., se doivent unir au lieu où il est, ce qu'elles ne sauraient faire dans les concavités, si ce n'était en celle du milieu, ou dans le conduit au-dessus duquel est le *conarium*, ce qui ne pourrait suffire, à cause que ces concavités ne sont point distinctes des autres, où les images sont nécessairement doubles. Si je puis quelque autre chose pour celui qui vous avait proposé ceci, je vous prie de l'assurer que je ferai très volontiers tout mon possible pour le satisfaire.

Pour ma Métaphysique, vous m'obligez extrêmement des soins que vous en prenez, et je me remets entièrement à vous pour y corriger ou changer tout ce que vous jugerez à propos; mais je m'étonne que vous me promettiez les objections de divers théologiens dans huit jours,

Digitized by Google

à cause que je me suis persuadé qu'il fallait plus de temps pour y remarquer tout ce qui y est, et celui qui a fait les objections qui sont à la fin l'a jugé de même. C'est un prêtre d'Alcmaer[1] qui ne veut point être nommé; c'est pourquoi si son nom se trouve en quelque lieu, je vous prie de l'effacer. Il faudra aussi, s'il vous plaît, avertir l'imprimeur de changer les chiffres de ses objections où les pages des Méditations sont citées, pour les faire accorder avec les pages imprimées.

Pour ce que vous dites que je n'ai pas mis un mot de l'immortalité de l'ame, vous ne vous en devez pas étonner; car je ne saurais pas démontrer que Dieu ne la puisse annihiler, mais seulement qu'elle est d'une nature entièrement distincte de celle du corps, et par conséquent qu'elle n'est point naturellement sujette à mourir avec lui, qui est tout ce qui est requis pour établir la religion, et c'est aussi tout ce que je me suis proposé de prouver. Vous ne devez pas aussi trouver étrange que je ne prouve point en ma seconde Méditation que l'ame soit réellement distincte du corps, et que je me contente de la faire concevoir sans le corps, à cause que je n'ai pas encore en ce lieu-là les prémisses dont on peut tirer cette conclusion, mais on la trouve après en la sixième Méditation. Et il est à remarquer en tout ce que j'écris, que je ne suis pas l'ordre des matières, mais seulement celui des raisons, c'est-à-dire que je n'entreprends point de dire en un même lieu tout ce qui appartient à une matière, à cause qu'il me serait impossible de le bien prouver, y ayant des raisons qui doivent être tirées de bien plus loin les unes que les autres; mais en raisonnant par ordre : *a facilioribus ad difficiliora*, j'en déduis ce que je puis, tantôt pour une matière, tantôt pour une autre, ce qui est à mon avis le vrai chemin pour bien trouver et expliquer la vérité; et pour l'ordre des matières, il n'est bon que pour ceux

[1] Catérus.

Digitized by Google

dont toutes les raisons sont détachées, et qui peuvent dire autant d'une difficulté que d'une autre; ainsi je ne juge pas qu'il soit aucunement à propos, ni même possible d'insérer dans mes Méditations la réponse aux objections qu'on y peut faire; car cela en interromprait toute la suite, et même ôterait la force de mes raisons, qui dépend principalement de ce qu'on se doit détourner la pensée des choses sensibles, desquelles la plupart des objections seraient tirées. Mais j'ai mis celles de Catérus à la fin, pour montrer le lieu où pourront aussi être les autres, s'il en vient; mais je serai bien aise qu'on prenne du temps pour les faire, car il importe peu que ce traité soit encore deux ou trois ans sans être divulgué; et pour ce que la copie en est fort mal écrite, et qu'elle ne pourrait être vue que par un à la fois, il me semble qu'il ne serait pas mauvais qu'on en fît imprimer par avance vingt ou trente exemplaires, et je serai fort aise de payer ce que cela coûtera; car je l'aurais fait faire dès ici, sinon que je ne me suis pu fier à aucun libraire, et que je ne voulais pas que les ministres de ce pays le vissent avant nos théologiens.

[1] Le reste roule sur quelques expressions du style latin des Méditations. Nous omettons :

Lettre XVIII du quatrième volume de l'édition in-12, au R. P. Mersenne. *Sur la propriété de quelques expressions du texte latin des Méditations.*

Digitized by Google

LETTRE LXVII [1].

AU RÉVÉREND PERE MERSENNE.

MON RÉVÉREND PÈRE,

. . . . . [2].

Je reviens à votre lettre du vingt-troisième décembre, à laquelle je n'ai pas encore fait réponse. Le passage de saint Augustin touchant ceci : à savoir *que Dieu est ineffable*, ne dépend que d'une petite distinction qui est bien aisée à entendre: *non possumus omnia quæ in Deo sunt verbis complecti, nec etiam mente comprehendere, ideoque Deus est ineffabilis et incomprehensibilis; sed multa tamen sunt revera in Deo, sive ad Deum pertinent quæ possumus mente attingere, ac verbis exprimere, imo etiam plura quam in ulla alia re, ideoque hoc sensu Deus est maxime cognoscibilis et effabilis.*

. . . . . [3].

Assurez-vous qu'il n'y a rien en ma Métaphysique que je ne croie être *vel lumine naturali notissimum, vel accurate demonstratum*, et que je me fais fort de la faire entendre à ceux qui voudront et pourront y méditer; mais je ne puis pas donner de l'esprit aux hommes, ni faire voir ce qui est au fond d'un cabinet à des gens qui ne veulent pas entrer dedans pour le regarder.

Je crois bien qu'*inter corpora physica* il n'y en a guère *quæ non atterantur una ab aliis, quia constant ex par-*

[1] Dix-neuvième du quatrième volume de l'édition in-12.

[2] Le commencement de la lettre exprime le désir qu'éprouve Descartes de recevoir des objections contre ses Méditations.

[3] Il y a ici un paragraphe sur la réfraction.

Digitized by Google

ticulis variarum figurarum, et fieri potest, ut aëris vel cujuslibet alterius tenuissimi corporis particula sit talis figuræ, et incurrat tali modo in particulam auri, vel cujuslibet alterius corporis densissimi aut rarissimi, ut in illam possit agere; mais ce n'est pas à dire pour cela que : *minima vis possit aliquantulum movere id quod maxime resistit.* Et aussi : *nullum corpus movet, nisi moveatur;* et votre instance de l'Aimant ne presse pas; car on peut dire que ce n'est pas lui immédiatement qui tire le fer, mais qu'il le fait par l'entremise de quelque matière subtile qui se meut pour lui : *sed etsi hoc verum sit de corporibus, quis dixit illi auctori idem esse de omni alia substantia? nempe nullam aliam agnoscit, sed in eo errat.* De dire que les pensées ne sont que des mouvemens du corps, c'est chose aussi apparente que de dire que le feu est glace, ou que le blanc est noir, etc.; car nous n'avons point deux idées plus diverses du blanc et du noir que nous en avons du mouvement et de la pensée; et nous n'avons point d'autre voie pour connaître si deux choses sont diverses ou une même, que de considérer si nous en avons deux diverses idées ou une seule.

. . . . . .[1].

[1] Le reste de la lettre ne contient plus rien de philosophique.

Nous omettons :

Lettre XX du quatrième volume de l'édition in-12, au P. Mersenne.

Descartes se plaint de la faiblesse des secondes et des troisièmes Objections, blâme sans discussion le traité de Morin De Deo, *parle avec éloges d'une machine astronomique de l'invention de M. Désargus, et indique quelques changemens, qui ont été faits depuis, aux titres des six Méditations.*

Digitized by Google

LETTRE LXVIII[1].

AU RÉVÉREND PÈRE MERSENNE.

MON RÉVÉREND PÈRE,

. . . . . [2].

Les lieux de saint Augustin cités par M. Arnauld sont en la seconde page *libri secundi de Libero arbitrio, capite tertio*. Puis en la neuvième page il cite *de Animæ quantitate Cap.* 15 *et sol. L. I, Cap.* 40. Mais au principal passage qui est en la pénultième page, *tria enim sunt ut sapienter monet Augustinus*, etc., il a oublié de citer le livre. Je me remets entièrement à vous de ce qui concerne l'approbation et l'impression de ma Métaphysique, car je sais que vous en avez plus de soin que je n'en pourrais avoir moi-même, et vous pouvez mieux juger ce qui est expédient, étant sur les lieux, que je ne puis faire d'ici.

J'admire les objections de vos docteurs : à savoir, que nous n'avons point de certitude, suivant ma Philosophie, que le prêtre tient l'hostie à l'autel, ou qu'il aït de l'eau pour baptiser, etc. Car qui a jamais dit, même entre les philosophes de l'école, qu'il y eût autre certitude que morale de telles choses? Et bien que les théologiens disent qu'il est de la foi de croire que le corps de Jésus-Christ est en l'eucharistie, ils ne disent pas toutefois qu'il soit de la foi de croire qu'il est en cette hostie particulière, sinon en tant qu'on suppose *ex fide humana quod sacerdos habuerit voluntatem consecrandi, et quod verba*

[1] Vingt-unième du quatrième volume de l'édition in-12.

[2] La lettre commence par une question de mathématiques.

Digitized by Google

pronunciarit, et sit rite ordinatus, et talia quæ nullo modo sunt de fide.

Pour ceux qui disent que Dieu trompe continuellement les damnés, et qu'il nous peut aussi continuellement tromper, ils contredisent au fondement de la foi, et de toutre notre créance qui est que : *Deus mentiri non potest*, ce qui est répété en tant de lieux dans saint Augustin, saint Thomas et autres, que je m'étonne que quelques théologiens y contredisent; et ils doivent renoncer à toute certitude, s'ils n'admettent cela pour axiome que : *Deus fallere non potest.*

Pour ce que j'ai écrit que l'indifférence est plutôt un défaut qu'une perfection de la liberté en nous, il ne s'ensuit pas de là que ce soit de même en Dieu, et toutefois je ne sache point qu'il soit *de fide* de croire qu'il est indifférent; et je me promets que le père Gib. [1] défendra bien ma cause en ce point-là, car je n'ai rien écrit qui ne s'accorde avec ce qu'il a mis dans son livre *de libertate.* Je n'ai point dit en aucun lieu que Dieu ne concourt pas immédiatement à toutes choses, et j'ai assuré expressément le contraire en ma réponse au théologien [2]. Je n'ai pas cru devoir m'étendre plus que j'ai fait en mes réponses à l'Anglais [3], à cause que ses objections m'ont semblé si peu vraisemblables, que c'eût été les faire trop valoir que d'y répondre plus au long.

Pour le docteur qui dit que nous pouvons douter si nous pensons ou non aussi bien que de toute autre chose, il choque si fort la lumière naturelle, que je m'assure que personne qui pensera à ce qu'il dit ne sera de son opinion.

Vous m'aviez mandé, ci-devant, qu'en ma réponse à l'Anglais j'ai mis le mot *idem* deux ou trois fois fort proche l'un de l'autre, mais il ne me semble pas superflu

[1] Gibieuf.
[2] Catérus.
[3] Thomas Hobbes.

Digitized by Google

à cause qu'il se rapporte à des idées différentes; et comme les répétitions sont rudes en quelques endroits, elles ont aussi de la grace en quelques autres.

C'est en un autre sens que j'enferme les imaginations en la définition de *cogitatio* ou de la pensée, et en un autre que je les en exclus, à savoir : *formæ sive species corporeæ quæ esse debent in cerebro ut quid imaginemur, non sunt cogitationes; sed operatio mentis imaginantis, sive ad istas species se convertentis, est cogitatio.*

La lettre où vous m'écriviez ci-devant les objections du *conarion* doit avoir été perdue, si ce n'est que vous ayez oublié de les écrire, car je ne les ai point, sinon ce que vous m'en avez écrit depuis : à savoir que nul nerf ne va au *conarion*, et qu'il est trop mobile pour être le siége du *sens commun;* mais ces deux choses sont entièrement pour moi: car si, chaque nerf étant destiné à quelque sens ou mouvement particulier, les uns aux yeux, les autres aux oreilles, aux bras, etc., si quelqu'un d'eux se rendait au *conarion* plutôt que les autres, on pourrait inférer de-là qu'il ne serait pas le siége du *sens commun* auquel ils se doivent tous rapporter en même façon; et il est impossible qu'ils s'y rapportent tous autrement que par l'entremise des esprits, comme ils font dans le *conarion*. Il est certain aussi que le siége du *sens commun* doit être fort mobile pour recevoir toutes les impressions qui viennent des sens, mais il doit être tel qu'il ne puisse être mu que par les esprits qui transmettent ces impressions, et le *conarion* seul est de cette sorte.

Anima en bon latin signifie *aërem, sive oris halitum*, d'où je crois qu'il a été transféré *ad significandam mentem;* et c'est pour cela que j'ai dit que *sæpe sumitur pro re corporea.*

L'axiome que : *quod potest facere majus, potest etiam minus*, s'entend *in eadem ratione operandi vel in iis quæ requirunt eamdem potentiam*. Car *inter homines* qui doute

Digitized by Google

que tel pourra faire un bon discours, qui ne saurait pour cela faire une lanterne?

. . . . . .[1].

Pour les objections qui pourront encore venir contre ma Métaphysique, je tâcherai d'y répondre ainsi qu'aux précédentes ; et je crois que le meilleur sera de les faire imprimer telles qu'elles seront et au même ordre qu'elles auront été faites pour conserver la vérité de l'histoire, laquelle agréera plus au lecteur que ne ferait un discours continu où je dirais toutes les mêmes choses. Je crois avoir ici répondu à tout ce qui a été dans vos lettres.

Je ne fais point encore réponse aux deux petits feuillets d'objections que vous m'avez envoyées, à cause que vous me mandez que je les pourrai joindre avec celles que je n'ai pas encore reçues, bien que vous me les ayez envoyées il y a huit jours. Mais, à cause que celui qui demande ce que j'entends par le mot *idea*, semble promettre davantage d'objections, et que la façon dont il commence me fait espérer que celles qui viendront de lui seront des meilleures et des plus fortes qui se puissent faire, si par hasard il attendait ma réponse à ceci avant que d'en vouloir envoyer d'autres, vous lui en pourrez faire savoir la substance qui est que, par le mot *idea*, j'entends tout ce qui peut être en notre pensée, et que j'en ai distingué de trois sortes, à savoir : *quædam sunt adventitiæ*, comme l'idée qu'on a vulgairement du soleil; *aliæ factæ vel factitiæ*, au rang desquelles on peut mettre celles que les astronomes font du soleil par leur raisonnement ; et *aliæ innatæ, ut idea Dei, mentis, corporis, trianguli, et generaliter omnes quæ aliquas essentias veras, immutabiles, et æternas repræsentant. Jam vero si ex idea facta, concluderem id, quod ipsam faciendo explicite posui, esset manifesta petitio principii, sed quod ex*

[1] Il y a ici un passage sur le véritable auteur d'une observation physique faite à Rome.

Digitized by Google

idea innata aliquid eruam, quod quidem in ea implicite continebatur, sed tamen prius in ipsa non advertebam ut ex idea trianguli, quod ejus tres anguli sint æquales duobus rectis, aut ex idea Dei, quod existat, etc., tantum abest ut sit petitio principii, quin potius est etiam secundum Aristotelem modus demonstrandi omnium perfectissimus, nempe in quo vera rei definitio habetur pro medio.

LETTRE LXIX[1].

AU RÉVÉREND PÈRE MERSENNE.

MON RÉVÉREND PÈRE,

Je vous renvoie les sixièmes objections avec mes réponses, et, pour ce que ces objections sont de plusieurs pièces que vous m'avez envoyées à diverses fois, je les ai transcrites de ma main en la façon qu'il m'a semblé qu'elles pouvaient le plus commodément être jointes ensemble; à savoir : vous m'aviez envoyé deux nouveaux articles en l'une de vos lettres, l'un desquels j'ai ajouté à la fin du cinquième point, après les mots : *non poterit reperire*, ainsi que vous m'aviez mandé; et pour l'autre, à cause que vous n'aviez point marqué le lieu où il devait être, j'ai trouvé à propos de le diviser en deux parties et de faire le septième point de la première, et de mettre la seconde à la fin du troisième. Puis enfin j'ai trouvé une nouvelle objection dans la seconde copie que vous m'avez envoyée, de laquelle j'ai composé le huitième point.

Pour les fautes de l'impression, je sais bien qu'elles ne

[1] Vingt-deuxième du quatrième volume de l'édition in-12.

Digitized by Google

sont pas de grande importance, et je vous assure que je ne vous suis pas moins obligé des soins que vous avez pris de les corriger, que s'il n'en était resté aucune; car je sais que cela vous a donné beaucoup de peine et qu'il est moralement impossible d'empêcher qu'il n'en demeure toujours quelques-unes, principalement dans les écrits d'un autre. J'approuve fort que vous ayez retranché ce que j'avais mis à la fin de ma réponse à M. Arnauld, principalement si cela peut aider à obtenir une approbation; et encore que nous ne l'obtenions pas, je m'assure que je ne m'en mettrai pas fort en peine.

Pour M. Gas. [1], il me semble qu'il serait fort injuste s'il s'offensait de la réponse que je lui ai faite, car j'ai eu soin de ne lui rendre que la pareille, tant à ses complimens qu'à ses attaques, nonobstant que j'aie toujours ouï dire que le premier coup en vaut deux; ensorte que bien que je lui eusse rendu le double, je ne l'aurais pas justement payé. Mais peut-être qu'il est touché de mes réponses à cause qu'il y reconnaît de la vérité, et moi je ne l'ai point été de ses objections pour une raison toute contraire : si cela est, ce n'est pas ma faute. Pour ce que j'ai mis que *satis commode possum respondere*, le mot *satis commode* ne regarde pas la force des raisons, mais seulement la facilité que j'aurai à les trouver; et ainsi il ne signifie autre chose que *facile*, mais il m'a semblé plus modeste. Et l'autre, que *existentia Dei partem divinæ essentiæ facit*, il est bien clair que je n'entends pas parler *de parte physica*, mais seulement qu'*existentia est*, comme vous dites, *de intrinseco conceptu essentiæ divinæ*. Et pour ceux qui voudraient fonder des objections sur de telles pointilles, ils ne feraient que témoigner par-là qu'ils n'auraient rien à dire qui fût solide, et ainsi se feraient plus de tort qu'à moi. Au reste j'ai lu votre Hyperaspistes, auquel je répondrai très volontiers; mais pour ce que ces réponses

[1] Gassendi.

Digitized by Google

se font pour être imprimées, et ainsi que je dois considérer l'intérêt du lecteur, lequel s'ennuierait de voir des redites ou des choses qui sont hors de sujet, obligez-moi, s'il vous plaît, de le prier auparavant, de ma part, de revoir ses objections pour en retrancher ce à quoi j'ai déjà répondu ailleurs, et ce où il a pris tout le contraire de mon sens, comme en son huitième article, et ailleurs; ou du moins, s'il juge que ces choses ne doivent point en être retranchées, qu'il permette qu'on imprime son nom pour me servir d'excuse envers les lecteurs; ou bien, enfin, je lui répondrai pour vous prier de lui faire voir ma réponse, et à ceux qui auront vu ses objections : mais non point pour les faire imprimer, de crainte qu'on ne m'accuse d'avoir voulu grossir le livre de choses superflues.

Je n'entends pas bien la question que vous me faites : savoir, si nos idées s'expriment par un simple terme; car les paroles étant de l'invention des hommes, on peut toujours se servir d'une ou de plusieurs pour expliquer une même chose; mais j'ai expliqué en ma réponse *ad primas objectiones*[1], comment un triangle inscrit dans un carré peut être pris pour une seule idée ou pour plusieurs, et, enfin, je tiens que toutes celles qui n'enveloppent aucune affirmation ni négation nous sont *innatæ*; car les organes des sens ne nous rapportent rien qui soit tel que l'idée qui se réveille en nous à leur occasion, et ainsi cette idée a dû être en nous auparavant. Je suis,

M. R. P.,

Votre très humble et très obéissant serviteur,

DESCARTES.

[1] Voyez Réponses aux premières Objections, n° 12, vers le milieu.

Digitized by Google

LETTRE LXX[1].

A M. ***.

MONSIEUR,

Je tiens à très grande faveur d'être en la souvenance d'une personne de votre mérite, et je suis très obligé au révérend père Gibieuf des soins qu'il daigne prendre pour moi : ce n'est pas d'aujourd'hui qu'il a commencé à me témoigner de la bienveillance, comme aussi l'éminence de sa vertu et de son savoir m'a donné il y a longtemps une très particulière inclination à l'honorer. La réputation du révérend père de La Barde a passé aussi jusqu'à moi dans le désert, et je serais bien aise de pouvoir entièrement satisfaire aux trois points où vous avez pris la peine de m'avertir qu'il trouve de la difficulté, principalement dans ces petits commencemens de Métaphysique que j'ai ébauchés. Mais, pour ce que vous ne les avez touchés qu'en trois mots, j'ai peur de n'avoir pu deviner la source des difficultés qu'il y trouve, ce qui est cause que j'ai seulement parlé à la fin des dernières objections, que j'envoie au R. P. Mersenne, de la plus générale occasion pour laquelle il me semble que la plupart ont de la peine à remarquer la distinction qui est entre l'ame et le corps : c'est, à savoir, que les premiers jugemens que nous avons faits dès notre enfance, et depuis aussi, la philosophie vulgaire nous ont accoutumé à attribuer au corps plusieurs choses qui n'appartiennent qu'à l'ame, et d'attribuer à l'ame plusieurs choses qui n'ap-

[1] Vingt-troisième du quatrième volume de l'édition in-12.

Digitized by Google

partiennent qu'au corps; et qu'ils mêlent ordinairement ces deux idées du corps et de l'ame en la composition des idées qu'ils forment des qualités réelles et des formes substantielles, que je crois devoir être entièrement rejetée. Au lieu qu'en bien examinant la physique, on y peut réduire toutes les choses qui tombent sous la connaissance de l'entendement à si peu de genres, et desquels nous avons des notions si claires et si distinctes les unes des autres, qu'après les avoir considérées il ne me semble pas qu'on puisse manquer à reconnaître si, lorsque nous concevons une chose sans une autre, cela se fait seulement par une abstraction de notre esprit, ou bien à cause que ces choses sont véritablement diverses; car, en tout ce qui n'est séparé que par abstraction d'esprit, on y remarque nécessairement de la conjonction et de l'union, lorsqu'on les considère l'un avec l'autre; et on n'en saurait remarquer aucune entre l'ame et le corps, pourvu qu'on ne les conçoive que comme il les faut concevoir : à savoir, l'un comme ce qui remplit l'espace, et l'autre comme ce qui pense; en sorte, qu'après l'idée que nous avons de Dieu, qui est extrêmement diverse de toutes celles que nous avons des choses créées, je n'en sache point deux en toute la nature qui soient si diverses que ces deux-là. Mais je ne propose en ceci que mon opinion, et je ne l'estime point tant que je ne fusse prêt de la changer, si je pouvais apprendre mieux de ceux qui ont plus de lumière, et je suis, Monsieur, etc.[1].

[1] Nous omettons:

Lettre XXIV du quatrième volume de l'édition in-12, au P. Mersenne.

Descartes se plaint de quelques-uns de ses détracteurs.

Lettre XXV du quatrième volume de l'édition in-12, au même.

Il annonce une édition de ses Méditations, et traite de quelques espèces de mouvement.

Lettre XXVI du quatrième volume de l'édition in-12.

Sur un traité des orgues et sur un traité de l'aimant.

Lettre XXVII du quatrième volume de l'édition in-12, au P. Mersenne.

Descartes affirme son orthodoxie catholique.

Digitized by Google

LETTRE LXXI[1].

AU RÉVÉREND PÈRE MERSENNE.

MON RÉVÉREND PÈRE,

. . . . . .[2].

Pour votre question de théologie, encore qu'elle passe la capacité de mon esprit, elle ne me semble pas toutefois hors de ma profession, pour ce qu'elle ne touche point à ce qui dépend de la révélation, ce que je nomme proprement théologie, mais elle est plutôt métaphysique et se doit examiner par la raison humaine. Or j'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de cette raison sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître et à se connaître eux-mêmes. C'est par-là que j'ai tâché de commencer mes études; et je vous dirai que je n'eusse jamais su trouver les fondemens de la Physique, si

[1] Soixante-onzième du quatrième volume de l'édition in-12.
[2] La lettre commence par des questions de physique et de mathématiques.

Lettre XXVIII du quatrième volume de l'édition in-12, au P. Mersenne.
Questions de physique.
Lettres XXIX à XXXII du quatrième volume de l'édition in-12.
Démêlés avec un anonyme que l'exemplaire de l'Institut suppose être Ferrier.
Lettres XXXIII à XLIV du quatrième volume de l'édition in-12, à divers.
Questions de physique, d'astronomie, de musique et de mathématiques.
Lettre XLV du quatrième volume de l'édition in-12.
Descartes envoie son premier ouvrage à un P. jésuite dont il a suivi les cours à La Flèche.
Lettre XLVI du quatrième volume de l'édition in-12.
Envoi du même ouvrage à un gentilhomme pour le prince d'Orange.
Lettres XLVII à LXX du quatrième volume de l'édition in-12.
Questions de physique et de mathématiques.

Digitized by Google

je ne les eusse cherchés par cette voie. Mais c'est la matière que j'ai le plus étudiée de toutes, et en laquelle, graces à Dieu, je me suis aucunement satisfait; au moins pensé-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de géométrie : je dis ceci selon mon jugement, car je ne sais pas si je le pourrai persuader aux autres. Les neuf premiers mois que j'ai été en ce pays, je n'ai travaillé à autre chose, et je crois que vous m'aviez déjà ouï parler auparavant que j'avais fait dessein d'en mettre quelque chose par écrit, mais je ne juge pas à propos de le faire, que je n'aie vu premièrement comment la Physique sera reçue. Si toutefois le livre dont vous parlez était quelque chose de fort bien fait et qu'il tombât entre mes mains, il traite de matières si dangereuses et que j'estime si fausses, si le rapport qu'on vous en a fait est véritable, que je me sentirais peut-être obligé d'y répondre sur-le-champ. Mais je ne laisserai pas de toucher, en ma Physique, plusieurs questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci : que les vérités métaphysiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures; c'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne, et l'assujétir au Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit les lois en son royaume. Or il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre, si notre esprit se porte à la considérer; et elles sont toutes *mentibus nostris ingenitæ* ainsi qu'un roi imprimerait ses lois dans le cœur de tous ses sujets, s'il en avait aussi bien le pouvoir. Au contraire nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissions; mais cela même, que nous la jugeons in-

Digitized by Google

compréhensible, nous la fait estimer davantage : ainsi qu'un roi a plus de majesté lorsqu'il est moins familièrement connu de ses sujets ; pourvu toutefois qu'ils ne pensent pas être sans roi, et qu'ils le connaissent assez pour n'en point douter. On vous dira « que si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un roi fait ses lois;» à quoi il faut répondre que oui, si sa volonté peut changer. « Mais je les comprends comme éternelles et immuables ; » et moi je juge le même de Dieu. « Mais sa volonté est libre : » oui, mais sa puissance est incompréhensible; et, généralement, nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre ; car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance. J'espère écrire ceci, même avant qu'il soit quinze jours, dans ma Physique, mais je ne vous prie point pour cela de le tenir secret ; au contraire je vous convie de le dire aussi souvent que l'occasion s'en présentera, pourvu que ce soit sans me nommer : car je serai bien aise de savoir les objections qu'on pourra faire contre, et aussi que le monde s'accoutume à entendre parler de Dieu plus dignement, ce me semble, que n'en parle le vulgaire, qui l'imagine presque toujours ainsi qu'une chose finie.

Mais, à propos de l'infini, vous m'en proposiez une question en votre lettre du quatorzième mars, qui est tout ce que j'y trouve de plus qu'en la dernière. Vous disiez que s'il y avait une ligne infinie elle aurait un nombre infini de pieds et de toises, et par conséquent que le nombre infini des pieds serait six fois plus grand que le nombre des toises ;—*concedo totum* ;—doncque, ce dernier n'est pas infini. —*Nego consequentiam*.—Mais un infini ne peut être plus grand que l'autre.—Pourquoi non? *quid absurdi?* principalement s'il est seulement plus grand *in ratione finita, ut hic ubi multiplicatio per sex est ratio finita, quæ nihil*

Digitized by Google

attinet ad infinitum; et, de plus, quelle raison avons-nous de juger si un infini peut être plus grand que l'autre, ou non, vu qu'il cesserait d'être infini si nous le pouvions comprendre? Conservez-moi l'honneur de vos bonnes graces. Je suis, etc.[1].

LETTRE LXXII[2].

AU RÉVÉREND PERE MERSENNE.

.....[3].

Pour votre question : savoir si on peut établir la raison du *beau*, c'est tout de même que ce que vous demandiez auparavant : pourquoi un son est plus agréable que l'autre; sinon que le mot de *beau* semble plus particulièrement se rapporter au sens de la vue. Mais généralement ni le beau, ni l'agréable, ne signifie rien qu'un rapport de notre jugement à l'objet; et, pour ce que les jugemens des hommes sont si différens, on ne peut dire que le beau ni l'agréable aient aucune mesure déterminée, et je ne le saurais mieux expliquer que j'ai fait autrefois en ma Musique : je mettrai ici les mêmes mots, pour ce que j'ai le livre entre mes mains. *Inter objecta sensus, illud non animo gratissimum est, quod facillime sensu percipitur*,

[1] Nous omettons :
Lettres LXXII à LXXVI du quatrième volume de l'édition in-12, au P. Mersenne.
Sur diverses questions de physique.

[2] Soixante-dix-septième du quatrième volume de l'édition in-12.

[3] La lettre traite d'abord de quelques objets relatifs à la physique.

neque etiam quod difficillime; sed quod non tam facile, ut naturale desiderium, quo sensus feruntur in objecta, plane non impleat, neque etiam tam difficulter, ut sensum fatiget. (Entre les objets des sens, ceux-là ne sont point agréables que le sens aperçoit trop facilement, ni ceux aussi qu'il aperçoit avec trop de difficulté; mais seulement ceux en qui la facilité laisse quelque chose à désirer au sens, en sorte qu'elle ne remplit pas entièrement ce désir naturel qui emporte les sens vers leurs objets, ou bien ceux en qui la difficulté d'être aperçus n'est pas telle qu'elle lasse et fatigue le sens au lieu de le récréer.) J'expliquais *id quod facile, vel difficulter sensu percipitur:* ce qui peut être aperçu facilement ou difficilement par les sens; comme, par exemple, les compartimens d'un parterre qui ne consisteront qu'en une ou deux sortes de figures, arrangées toujours de même façon, se comprendront bien plus aisément que s'il y en avait dix ou douze et arrangées diversement; mais ce n'est pas à dire qu'on puisse nommer absolument l'un plus beau que l'autre; mais, selon la fantaisie des uns, celui de trois sortes de figures sera le plus beau; selon celle des autres, celui de quatre ou de cinq, etc. Mais ce qui plaira à plus de gens pourra être nommé simplement le plus *beau*, ce qui ne saurait être déterminé. Secondement, la même chose qui fait envie de danser à quelques-uns peut donner envie de pleurer aux autres; car cela ne vient que de ce que les idées qui sont en notre mémoire sont excitées. Comme ceux qui ont pris autrefois plaisir à danser, lorsqu'on jouait un certain air, sitôt qu'ils en entendent de semblable, l'envie de danser leur revient. Au contraire si quelqu'un n'avait jamais ouï jouer des gaillardes, qu'au même temps il ne lui fût arrivé quelque affliction, il s'attristerait infailliblement lorsqu'il en oirait une autre fois. Ce qui est si certain, que je juge que si on avait bien fouetté un chien cinq ou six fois au son du violon; sitôt

Digitized by Google

qu'il oirait une autre fois cette musique, il commencerait à crier et à s'enfuir.

. . . . . .

LETTRE LXXIII[1].

A M. ***.

MONSIEUR,

Vous me comblez toujours de tant de civilités et de bons offices, que vous me réduisez au point de ne vous pouvoir jamais satisfaire : mais, à dire le vrai, ce m'est une chose bien agréable et bien avantageuse d'être vaincu de la sorte. Je suivrai le plus exactement qu'il me sera possible vos ordres et vos avis, principalement dans les choses qui regardent la théologie et la religion, où je ne pense pas qu'il y ait rien avec quoi ma philosophie ne s'accorde beaucoup mieux que la vulgaire. Et pour ce qui est des controverses qui s'agitent aujourd'hui dans la théologie, à cause des faux principes de philosophie sur lesquels elles sont fondées, je ne m'ingérerai point de les vouloir éclaircir, de peur de passer les bornes de ma profession : mais s'il arrive jamais que mes opinions

[1] Descartes s'occupe ensuite d'une question d'acoustique.
Nous omettons :
Lettre LXXVIII du quatrième volume de l'édition in-12, au R. P. Mersenne.
Descartes fait part de ses projets de publication philosophiques.
Lettres LXXIX et LXXX du quatrième volume de l'édition in-12.
Questions de physique.
Lettre LXXXI du quatrième volume de l'édition in-12.
Sur ses démêlés avec les curateurs de l'université de Leyde.
Lettres LXXXII et LXXXIII du quatrième volume de l'édition in-12.
Questions de physique.
[2] Quatre-vingt-quatrième du quatrième volume de l'édition in-12.

Digitized by Google

soient reçues, j'ose croire que toutes ces controverses cesseront et qu'elles tomberont d'elles-mêmes. Il ne me reste plus à présent qu'un seul scrupule, qui est touchant le mouvement de la terre : et pour cela j'ai mis ordre à ce qu'on consultât pour moi un cardinal qui me fait l'honneur de m'avouer pour un de ses amis, il y a plusieurs années, et qui est l'un de cette congrégation qui a condamné Galilée [1]. J'apprendrai volontiers de lui comment je me dois comporter en cela ; et pourvu que j'aie de mon côté Rome et la Sorbonne, ou du moins que je ne les aie pas contre moi, j'espère de pouvoir tout seul soutenir, sans beaucoup de peine, tous les efforts de mes envieux. Quant aux philosophes, je ne leur déclare la guerre que pour les obliger à une paix ; car, m'apercevant déjà que secrètement ils me veulent du mal et qu'ils me dressent des embûches, j'aime bien mieux leur faire une guerre ouverte, afin qu'ils soient ou victorieux ou vaincus, que d'attendre à les recevoir à mon désavantage. Je ne pense pas aussi que ma Philosophie me doive faire de nouveaux ennemis ; bien au contraire, j'espère qu'elle me procurera de nouveaux amis et de nouveaux défenseurs : que si, néanmoins, le contraire arrivait, mon esprit n'en sera point abattu pour cela ; et je ne laisserai pas, durant la guerre, de jouir en mon intérieur d'une paix et d'une tranquillité aussi profonde que j'ai fait jusqu'à présent au milieu de mon repos.

Je commence maintenant à m'apercevoir que je ne suis pas tout-à-fait malheureux ; et je vous confesse que j'aurais tort de me repentir d'avoir mis mes écrits en lumière, sachant qu'une personne de votre mérite se donne la peine de les lire avec attention, s'étudie à les bien comprendre, et me sait gré de les avoir publiés. Mais comme il y en a fort peu qui vous ressemblent en cela, j'ai sujet de vous

[1] « Barberin, car Bagné n'en était pas. » (*Note de l'exemplaire de l'Institut.*)

Digitized by Google

rendre graces et vous suis infiniment obligé de l'insigne faveur que je reçois de vous: d'avoir bien voulu vous mettre de ce petit nombre et même d'y paraître comme un des plus considérables; ce que je dis non seulement eu égard aux assurances que vous me donnez de votre amitié, mais aussi pour les belles et savantes remarques dont vous avez accompagné votre lettre. Et véritablement mes pensées sont si conformes à celles qui sont couchées dans cet écrit, que je ne me souviens point d'avoir rien vu jusqu'ici, où tout ce qu'il y a de moelle et de substance (pour ainsi dire) dans ma Métaphysique, soit mieux compris et renfermé que là-dedans. Et, afin que vous ne croyiez pas que je ne dise ceci que par manière de compliment, et que je parle autrement que je ne pense, je marquerai ici deux ou trois endroits qui sont les seuls où j'ai remarqué que vous vous étiez éloigné, non pas de mon sens, mais de la façon ordinaire dont je m'exprime. Il y en a deux en la quatrième colonne: le premier contient ces mots: *ni Dieu n'a pas non plus la faculté de se priver de son existence*, car par ce mot de *faculté* nous entendons ordinairement quelque *perfection;* or ce serait une imperfection en Dieu de se pouvoir priver de sa propre existence: c'est pourquoi, pour obvier aux calomnies des médisans, je serais d'avis que vous vous servissiez de ces mots: *et il répugne que Dieu se puisse priver de sa propre existence, où qu'il la puisse perdre d'ailleurs*, etc.

Le second est où vous dites *que Dieu est la cause de soi-même:* mais pour ce que ci-devant quelques-uns ont mal interprété ces paroles, il me semble qu'il est à propos de les éclaircir en leur donnant l'explication suivante: *être la cause de soi-même*, c'est-à-dire: *être par soi et n'avoir point d'autre cause de soi-même que sa propre essence, que l'on peut dire en être la cause formelle.*

Le troisième endroit que j'ai remarqué est vers la fin de vos annotations, où vous dites *que la matière est la*

Digitized by Google

machine du monde. Au lieu de quoi j'aurais mieux aimé dire : *que le monde, comme une machine, est composé de matière;* ou bien : *que les choses naturelles n'ont point d'autre cause de leur mouvement que les artificielles*, ou quelque chose de semblable.

Mais ces fautes sont si légères et de si petite conséquence, que j'en trouve beaucoup plus à corriger, toutes les fois que je repasse les yeux sur mes propres écrits ; et nous ne pouvons jamais être si exacts en ce que nous faisons, que nous ne laissions aux chicaneurs aucune matière pour exercer leur style. Au reste, je ne pense pas qu'il y ait rien qui porte plus les hommes à une mutuelle amitié que la conformité de leurs pensées : c'est pourquoi comme je me persuade aisément que vous tiendrez la promesse que vous me faites d'une parfaite amitié, de même aussi je vous prie de ne point douter du zèle et de l'affection que j'ai pour vous. Je suis.....[1].

FRAGMENT[2].

Vous m'avez obligé de m'avertir du passage de saint Augustin auquel mon : *Je pense, donc je suis*, a quelque rapport; je l'ai été lire aujourd'hui en la bibliothèque de cette ville, et je trouve véritablement qu'il s'en sert pour prouver la certitude de notre être, et ensuite pour faire voir qu'il y a en nous quelque image de la Trinité, en ce que nous sommes, nous savons que nous sommes, et nous

[1] Nous omettons :
Lettre LXXXV du quatrième volume de l'édition in-12.
Conseils à un officier qui veut quitter le service : il faut se dégager peu à peu, et non rompre sur-le-champ.

[2] La lettre LXXXV et dernière du quatrième volume est suivie de trois fragmens, dont le premier roule sur la physique, et le troisième sur la nécessité de lire les Méditations de suite, si l'on en veut tirer quelque fruit. Nous donnons ici le second de ces fragmens.

Digitized by Google

aimons cet être et cette science qui est en nous : au lieu que je m'en sers pour faire connaître que ce *moi* qui pense est *une substance immatérielle*, et qui n'a rien de corporel, qui sont deux choses fort différentes. Et c'est une chose qui, de soi, est si simple et si naturelle à inférer : *qu'on est, de ce qu'on doute*, qu'elle aurait pu tomber sous la plume de qui que ce soit ; mais je ne laisse pas d'être bien aise d'avoir rencontré avec saint Augustin, quand ce ne serait que pour fermer la bouche aux petits esprits qui ont tâché de regabeler sur ce principe. Le peu que j'ai écrit de métaphysique est déjà en chemin pour aller à Paris, où je crois qu'on le fera imprimer ; et il ne m'en est resté ici qu'un brouillon si plein de ratures, que j'aurais moi-même de la peine à le lire : ce qui est cause que je ne puis vous l'offrir ; mais sitôt qu'il sera imprimé, j'aurai soin de vous en envoyer des premiers, puisqu'il vous plaît me faire la faveur de le vouloir lire, et je serai fort aise d'en apprendre votre jugement [1].

[1] Nous omettons :

Lettre I du cinquième volume de l'édition in-12, aux magistrats de la ville d'Utrecht, contre MM. Voëtius père et fils.

Lettre apologétique de Descartes.

Lettres II à XXVI du cinquième volume de l'édition in-12, au P. Mersenne et à des pères jésuites.

Sur les différens que Descartes a eus avec eux à cause des thèses du P. Bourdin contre la Dioptrique, et sur le présent qu'il leur a fait de ses Principes de philosophie.

Lettre XXVII du cinquième volume de l'édition in-12.

Questions de géométrie.

Lettre XXVIII du cinquième volume de l'édition in-12, au R. P. Mersenne.

Sur les démêlés de Descartes avec les Jésuites.

Lettres XXIX à XXXVI du cinquième volume de l'édition in-12, de Hobbes à Descartes.

Touchant la Dioptrique, et Réponses.

Lettres XXXVII à LV du cinquième volume de l'édition in-12, de Fermat à Descartes, et de Clerselier à Fermat.

Touchant la Dioptrique, et Réponses.

Lettres LVI à LIX du cinquième volume de l'édition in-12.

Discussion sur un écrit de M. de Fermat.

Lettres I à XXV du sixième volume de l'édition in-12, au P. Mersenne, à Roberval, à Carcavi, à la princesse Élisabeth.

Digitized by Google

LETTRE LXXIV [1].

AU RÉVÉREND PÈRE MERSENNE.

OBJECTIONS MÉTAPHYSIQUES.

Lectæ (reverendissime pater) Meditationes quarum copiam mihi fecisti, semel tantum sed perdiligenter sublimes et pereruditæ mihi visæ sunt. Dubia tamen mihi inter legendum non pauca orta sunt. Æquum non est ut poscam solutionem eorum ab ipso auctore, nisi sæpius, et attentissime perlectis iisdem Meditationibus, ne sic quidem satisfacere mihimetipse possem. Unum tamen est quod clarius mihi explicatum interim vellem, nimirum: quid intelligere debeam per voces has : ideam Dei, ideam animæ, et universaliter ideas rerum insensibilium. Philosophorum vulgus per ideam significare solet conceptum simplicem, qualis est imago, manens (ut loquuntur) in

---

Touchant la géométrie, et Réponses.

Lettres XXVI à XXXV du sixième volume de l'édition in-12, au P. Mersenne, à Cavendisch, et autres.

Touchant la vibration.

Lettre XXXVI du sixième volume de l'édition in-12.

Lettre de Cterselier, lue dans l'assemblée de M. de Montmor, pour satisfaire aux objections proposées par M. de Roberval, touchant le mouvement dans le plein.

Lettres XXXVII à XLI du sixième volume de l'édition in-12, de Ferrier à Descartes.

Sur les lunettes, et Réponses.

Lettres XLII à LVIII du sixième volume de l'édition in-12, à diverses personnes.

Sur différens sujets de physique et de mathématiques.

Lettre LIX du sixième volume de l'édition in-12.

Sur un ouvrage intitulé De Mundo, *et condoléance sur la mort d'un parent.*

[1] Soixantième du sixième volume de l'édition in-12.

Digitized by Google

phantasia, quæ vocatur etiam phantasma. Sedne gat auctor Meditation umintelligere se talem Dei ideam. Neque, si sic eam intelligeret, ulla omnino Dei idea esse posset. Deus enim incomprehensibilis et infinitus non potest repræsentari per facultatem nostram imaginativam, quæ rerum sensibilium et finitarum tantum capax est. Videtur autem is ponere ideam quamdam rationalem, quæ ratiocinando excitatur, et quam ideo non phantasiæ, sed menti, rationi, intellectui tribuit. Ut, verbi gratia, idea solis phantastica sit imago illa ejus quæ habet dimensiones eas quas per astronomicas demonstrationes in sole esse concipimus. Item si polygonum mille laterum visui objiciatur, statim habetur ejus idea quæ pertinet ad imaginativam; sed ea quæ pertinet ad mentem, non habetur nisi lateribus prius numeratis. Ego jam distinctionem idearum per hæc exempla considerans invenio, in exemplo primo habere me, per visionem quidem, ideam solis consistentem circulo lucidissimo non magno; quæ idea simplici nomine exprimitur; ut quando dico : *sol*, nomina enim significant conceptus simplices tantum. Postquam autem ratiocinando collegerim solem multoties majorem esse quam idea illa quæ oculis apparuit, tunc vel fingo circulum ei æqualem, quæ semper est idea imaginativa, vel concipiens solem, sine alia idea præter illam pedalem, dico tamen multo majorem eum esse quam videtur. Jam si id, quod his verbis exprimitur, idea vocanda sit, eo sensu quo idea Dei intelligitur, sequitur ideam Dei exprimendam esse per propositionem, puta hanc: *Deus existit;* non per nomen unum tantum, quod non est nisi propositionis pars. Similiter idea polygoni quæ videndo acquiritur, eadem est in phantasia ante et post laterum numerationem; sed idea quæ latera numerando acquiritur (si tamen idea vocanda est) est conceptus complexus, et exprimitur propositione, puta hac : *Figura hæc habet mille latera.* Hæc, inquam, sunt quæ ego intelligo circa distinctionem inter ideam

Digitized by Google

quam ponit ille in phantasia, et illam quam collocat in mente sive intellectu, sive ratione. Quæ si recte et secundum sententiam auctoris intelligo, erit summa argumentationis, qua probat Deum existere, petitio principii. Vel enim sumit sine probatione quod datur idea Dei, et per ideam Dei intelligit cognitionem (per rationem) hujus propositionis : Deus existit, et sic sumit quod debebat probare; vel non sumit sed probat dari ideam Dei, per hoc, quod ratiocinando possumus inferre Deum existere, et sic probat idem per idem. Idem enim est habere ideam Dei, et ratiocinando inferre Deum existere. Idem vitium est in argumentatione qua probare vellet animam existere incorpoream. Sed vereor ne mea hebetudine non satis assecutus sim sententiam ejus de talibus ideis. Nolo tamen mea causa interpelles virum, ut audio, in promovendis scientiis occupatissimum; tua ope, ubi convenerimus tractatumque illum relegero, spero me, quid per ideas ejus intelligendum sit, melius expiscaturum. Vale.

Parisiis, 19 maii 1641.

MÊME LETTRE [1].

AU RÉVÉREND PÈRE MERSENNE.

A Paris, ce 19 mai 1641.

MON RÉVÉREND PÈRE,

Après avoir lu, une fois seulement, mais pourtant avec un grand soin, les Méditations que vous avez bien voulu me

[1] Soixante-unième du sixième volume de l'édition in-12. Version de Clerselier fils.

Digitized by Google

confier, elles m'ont semblé tout-à-fait relevées et pleines de beaucoup d'érudition. Il est vrai, néanmoins, qu'en les lisant, plusieurs doutes se sont présentés à mon esprit; mais il ne serait pas juste que j'en demandasse la solution à celui qui en est l'auteur, sans les avoir auparavant relues encore plus d'une fois et avec toute l'attention dont je suis capable, pour voir si je ne pourrais point m'en délivrer moi-même, et me satisfaire là-dessus. Il n'y a qu'une seule chose dont je souhaiterais cependant d'être éclairci, qui est de savoir ce qu'il faut entendre par l'idée de Dieu, par l'idée de l'ame, et généralement par les idées des choses insensibles. Le commun des philosophes, par ce mot d'idée, a coutume d'entendre un simple concept, telle que peut être l'image qui est dépeinte (comme ils disent) en la fantaisie, d'où vient qu'ils l'appellent aussi un fantôme; mais notre auteur dit lui-même que ce n'est pas cela qu'il entend par l'idée de Dieu; et, quand il l'entendrait ainsi, un tel fantôme ou une telle image ne pourrait pas être l'idée de Dieu; car Dieu étant infini et incompréhensible ne peut pas être représenté par notre imagination, qui n'est capable que de représenter des choses sensibles et finies. Mais, si j'ai bien compris sa pensée, par cette idée il entend une idée intellectuelle ou raisonnable, que la raison forme elle-même en raisonnant, et que pour cela il n'attribue pas à la fantaisie, mais à l'esprit, à la raison, ou enfin à l'entendement. En sorte, par exemple, que l'idée fantastique du soleil, c'est-à-dire l'idée du soleil en tant qu'elle est peinte en la fantaisie, est cette image du soleil qui a toutes ces dimensions que par des démonstrations astronomiques nous concevons être dans le soleil. De même si un polygone de mille côtés se présente à nos yeux, tout aussitôt on en a l'idée qui appartient à l'imagination; mais pour celle qui appartient à l'esprit, nous ne l'avons point que nous n'ayons premièrement compté ses côtés.

Digitized by Google

Maintenant, considérant par ces exemples la distinction qui est entre les idées, je trouve, dans le premier exemple que j'ai allégué, qu'à la vérité j'ai par la vue l'idée du soleil qui consiste dans un cercle médiocrement grand et très éclatant de lumière, laquelle s'exprime par un seul mot, à savoir, par le nom du soleil; car les noms ne nous représentent ou ne signifient que de simples concepts. Mais quand, après avoir bien raisonné, je viens à conclure que le soleil est plusieurs fois plus grand que cette idée qui paraît à nos yeux, alors ou je me figure un cercle qui lui est égal, et cela n'est encore qu'une idée de l'imagination, ou, sans concevoir le soleil par une autre idée que par celle qui me le représente grand de deux pieds, je ne laisse pas de dire qu'il est beaucoup plus grand qu'il ne nous paraît.

Or, si ce qui est exprimé par ces paroles doit être appelé du nom d'idée, au même sens que l'on entend l'idée de Dieu, il s'ensuit que l'idée de Dieu se doit exprimer par une proposition, par exemple par celle-ci: Dieu existe, et non pas par un simple nom qui ne saurait être qu'une partie d'une proposition.

Tout de même, l'idée d'un polygone qui se forme en nous par la vue est la même dans la fantaisie, soit devant, soit après le dénombrement de ses côtés; mais l'idée qui s'en forme en moi quand j'en fais le dénombrement (si toutefois cela se doit appeler du nom d'idée) est un concept composé qui s'exprime par une proposition, par exemple par celle-ci: Cette figure-là a mille côtés.

Voilà ce que je conçois touchant la distinction que notre auteur met entre l'idée qu'il dit être dans la fantaisie, et celle qu'il dit être dans l'esprit, dans l'entendement ou dans la raison. Que si j'ai en cela véritablement atteint le sens de l'auteur, il me semble que sa principale raison, sur laquelle il fonde toute sa preuve de l'existence de Dieu, n'est rien autre chose qu'une pétition de principe:

Digitized by Google

car ou bien il suppose, sans le prouver, que nous avons en nous l'idée de Dieu, et par cette idée de Dieu il entend une connaissance acquise, par la raison, de cette proposition : *Dieu existe*, et ainsi il suppose ce qu'il devait prouver; ou bien il ne suppose pas mais il prouve que nous avons en nous l'idée de Dieu, de ce que nous pouvons prouver par raison que *Dieu existe*, et ainsi il prouve une chose par elle-même : car c'est la même chose d'avoir l'idée de Dieu, ou de prouver par raison que *Dieu existe*.

Il y a, ce me semble, un semblable défaut ou un vice tout pareil dans la façon d'argumenter dont il se sert pour prouver que notre ame n'est pas corporelle; mais je crains que la grossièreté de mon esprit ne m'ait empêché de bien pénétrer le véritable sens de l'auteur touchant ces sortes d'idées. Je ne désire pas, néanmoins, qu'en ma considération vous alliez interrompre un homme que j'apprends être tout-à-fait occupé à travailler à l'avancement des sciences, il suffira que nous nous entretenions un jour ensemble quand nous nous verrons et que j'aurai relu son traité; j'espère qu'alors je pourrai apprendre et découvrir plus parfaitement ce qu'il faut entendre par ces idées.

Digitized by Google

LETTRE LXXV[1].

AU RÉVÉREND PÈRE MERSENNE.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE.

MON RÉVÉREND PÈRE,

Si je ne me trompe, celui dont vous m'avez fait voir la lettre latine qu'il vous a écrite, n'est pas encore à prendre parti dans le jugement que nous devons faire des choses : il s'exprime trop bien quand il explique ses propres pensées, pour croire qu'il n'ait pas entendu celles des autres. Je me persuade bien plutôt, qu'étant prévenu de ses opinions, il a de la peine à goûter ce qui s'oppose à ses jugemens. Ainsi je prévois que ce ne sera pas là le dernier différent que nous aurons ensemble : au contraire, je m'imagine que cette première lettre est comme un cartel de défi qu'il me présente, pour voir de quelle façon je le recevrai, et si, après avoir moi-même ouvert le champ de bataille à tous venans, je ne feindrai point de mesurer mes armes avec les siennes et d'éprouver mes forces contre lui. Je vous avoue que je prendrais un singulier plaisir d'avoir affaire avec des personnes d'esprit comme lui, si, par ce qu'il m'en a fait paraître, il ne me semblait déjà trop engagé; mais je crains qu'à son égard tout mon travail ne soit inutile, et que quelque soin que je prenne pour le satisfaire et pour tâcher de le retirer du malheu-

[1] Soixante-deuxième du sixième volume de l'édition in-12.

Digitized by Google

reux engagement où je le vois, il ne s'y replonge plus avant de lui-même, en cherchant les moyens de me contredire.

Est-il croyable qu'il n'ait pu comprendre, comme il dit, ce que j'entends par l'idée de Dieu, par l'idée de l'ame, et par les idées des choses insensibles, puisque je n'entends rien autre chose par elles que ce qu'il a dû nécessairement comprendre lui-même, quand il vous a écrit qu'il ne l'entendait point? Car il ne dit pas qu'il n'ait rien conçu par le nom de Dieu, par celui de l'ame et par celui des choses insensibles, il dit seulement qu'il ne sait pas ce qu'il faut entendre par leurs idées; mais s'il a conçu quelque chose par ces noms, comme il n'en faut point douter, il a su en même temps ce qu'il fallait entendre par leurs idées, puisqu'il ne faut entendre autre chose que cela même qu'il a conçu: car je n'appelle pas simplement du nom d'idée les images qui sont dépeintes en la fantaisie; au contraire, je ne les appelle point de ce nom en tant qu'elles sont dans la fantaisie corporelle, mais j'appelle généralement du nom d'idée tout ce qui est dans notre esprit lorsque nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions.

Mais j'appréhende qu'il ne soit de ceux qui croient ne pouvoir concevoir une chose, quand ils ne se la peuvent imaginer, comme s'il n'y avait en nous que cette seule manière de penser et de concevoir. Il a bien reconnu que je n'étais pas de ce sentiment; et il a assez aussi montré qu'il n'en était pas non plus, puisqu'il dit lui-même que Dieu ne peut être conçu par l'imagination: mais si ce n'est pas par l'imagination qu'il est conçu, ou l'on ne conçoit rien quand on parle de Dieu (ce qui marquerait un épouvantable aveuglement), ou on le conçoit d'une autre manière; mais de quelque manière qu'on le conçoive, on en a l'idée, puisque nous ne saurions rien exprimer par nos paroles, lorsque nous entendons ce que nous disons, que de cela

Digitized by Google

même il ne soit certain que nous avons en nous l'idée de la chose qui est signifiée par nos paroles.

Si donc il veut prendre le mot d'idée en la façon que j'ai dit très expressément que je le prenais, sans s'arrêter à l'équivoque de ceux qui le restreignent aux seules images des choses matérielles qui se forment dans l'imagination, il lui sera facile de reconnaître que, par l'idée de Dieu, je n'entends autre chose que ce que tous les hommes ont coutume d'entendre lorsqu'ils en parlent, et que ce qu'il faut aussi de nécessité qu'il ait entendu lui-même: autrement, comment aurait-il pu dire que Dieu est infini et incompréhensible et qu'il ne peut pas être représenté par notre imagination? et comment pourrait-il assurer que ces attributs, et une infinité d'autres qui nous expriment sa grandeur, lui conviennent s'il n'en avait l'idée? Il faut donc demeurer d'accord qu'on a l'idée de Dieu et qu'on ne peut pas ignorer quelle est cette idée, ni ce que l'on doit entendre par elle, car sans cela nous ne pourrions du tout rien connaître de Dieu. Et l'on aurait beau dire, par exemple, qu'on croit que *Dieu est*, et que quelque attribut ou perfection lui appartient; ce ne serait rien dire, puisque cela ne porterait aucune signification à notre esprit: ce qui serait la chose la plus impie et la plus impertinente du monde.

Pour ce qui est de l'ame, c'est encore une chose plus claire: car n'étant, comme j'ai démontré, qu'une chose qui pense, il est impossible que nous puissions jamais penser à aucune chose, que nous n'ayons en même temps l'idée de notre ame, comme d'une chose capable de penser à tout ce que nous pensons. Il est vrai qu'une chose de cette nature ne se saurait imaginer, c'est-à-dire ne se saurait représenter par une image corporelle; mais il ne s'en faut pas étonner, car notre imagination n'est propre qu'à se représenter des choses qui tombent sous les sens: et pour ce que notre ame n'a ni couleur, ni odeur, ni saveur, ni

Digitized by Google

rien de tout ce qui appartient au corps, il n'est pas possible de se l'imaginer ou d'en former l'image. Mais elle n'est pas pour cela moins concevable, au contraire, comme c'est par elle que nous concevons toutes choses, elle est aussi elle seule plus concevable que toutes les autres choses ensemble.

Après cela je suis obligé de vous dire que votre ami n'a nullement pris mon sens, lorsque, pour marquer la distinction qui est entre les idées qui sont dans la fantaisie et celles qui sont dans l'esprit, il dit que celles-là s'expriment par des noms, et celles-ci par des propositions: car, qu'elles s'expriment par des noms ou par des propositions, ce n'est pas cela qui fait qu'elles appartiennent à l'esprit ou à l'imagination: les unes et les autres se peuvent exprimer de ces deux manières; mais c'est la manière de les concevoir qui en fait la différence; en sorte que tout ce que nous concevons sans image est une idée du pur esprit, et que tout ce que nous concevons avec image en est une de l'imagination. Et comme les bornes de notre imagination sont fort courtes et fort étroites, au lieu que notre esprit n'en a presque point, il y a peu de choses, même corporelles, que nous puissions imaginer, bien que nous soyons capables de les concevoir. Et même, toute cette science, que l'on pourrait peut-être croire la plus soumise à notre imagination, parce qu'elle ne considère que les grandeurs, les figures et les mouvemens, n'est nullement fondée sur ses fantômes, mais seulement sur les notions claires et distinctes de notre esprit; ce que savent assez ceux qui l'ont tant soit peu approfondie.

Mais par quelle induction a-t-il pu tirer de mes écrits que l'idée de Dieu se doit exprimer par cette proposition: *Dieu existe*, pour conclure, comme il a fait, que la principale raison dont je me sers pour prouver son existence, n'est rien autre chose qu'une pétition de principe? Il faut qu'il ait vu bien clair pour y voir ce que je n'ai jamais eu intention d'y mettre, et ce qui ne m'était jamais venu en

pensée devant que j'eusse vu sa lettre. J'ai tiré la preuve de l'existence de Dieu de l'idée que je trouve en moi d'un Être souverainement parfait, qui est la notion ordinaire que l'on en a ; et il est vrai que la simple considération d'un tel être nous conduit si aisément à la connaissance de son existence, que c'est presque la même chose de concevoir Dieu et de concevoir qu'il existe; mais cela n'empêche pas que l'idée que nous avons de Dieu, ou d'un Être souverainement parfait, ne soit fort différente de cette proposition : *Dieu existe*, et que l'un ne puisse servir de moyen ou d'antécédent pour prouver l'autre.

De même, il est certain qu'après être venu à la connaissance de la nature de notre ame par les degrés que j'y suis venu, et avoir, par ce moyen, connu qu'elle est une substance spirituelle, parce que je vois que tous les attributs qui appartiennent aux substances spirituelles lui conviennent, il n'a pas fallu être grand philosophe pour conclure, comme j'ai fait, qu'elle n'est donc pas corporelle. Mais sans doute qu'il faut avoir l'intelligence bien ouverte, et faite autrement que le commun des hommes, pour voir que l'un ne suit pas bien de l'autre, et trouver du vice dans ce raisonnement. C'est ce que je le prie de me faire voir et ce que j'attends d'apprendre de lui, quand il voudra bien prendre la peine de m'instruire : quant à moi je ne lui refuserai pas mes petits éclaircissemens, s'il en a besoin et s'il veut agir avec moi de bonne foi. Je suis, etc.

Digitized by Google

LETTRE LXXVI [1].

A M. *****.

MONSIEUR,

Encore que j'aie un extrême ressentiment des bienfaits que j'ai reçus de votre faveur, tant lorsque j'étais à Paris, que depuis encore, ainsi que j'ai su de M. de Martigny qui m'a mandé que sans vous il n'eût pu rien faire en l'expédition du brevet de pension qu'il m'a envoyé, je ne vous en ferai pas néanmoins ici de grands remercîmens: il n'appartient qu'à ceux qui ont envie d'être ingrats, de se servir de cette monnaie, afin de payer avec des paroles les véritables bienfaits qu'ils ont reçus. Mais je vous supplie très humblement de trouver bon que je vous dise que je ne puis douter que vous n'ayez dorénavant beaucoup de bonne volonté pour moi, non point pour aucun mérite que je prétende avoir, mais pour ce que vous m'avez déjà fait plus de bien que la plupart de tous les parens ou amis que j'ai jamais eus; en sorte que vous pouvez à bon droit me considérer comme l'une de vos créatures: et en examinant toutes les causes de l'amitié, je n'en trouve point d'autre qui soit si puissante ni si pressante que celle-là; ce que je prends la liberté de vous écrire afin que, lorsque vous saurez que je fais cette réflexion, vous ne puissiez aussi douter que je n'aie un zèle très particulier pour votre service. A quoi j'ajouterai seulement encore un mot, qui est que la philosophie que je cultive n'est

[1] Soixante-troisième du sixième volume de l'édition in-12.

Digitized by Google

pas si barbare ni si farouche qu'elle rejette l'usage des passions : au contraire, c'est en lui seul que je mets toute la douceur et la félicité de cette vie ; et, bien qu'il y ait plusieurs de ces passions dont les excès soient vicieux, il y en a toutefois quelques autres que j'estime d'autant meilleures qu'elles sont plus excessives : et je mets la reconnaissance entre celles-ci, aussi bien qu'entre les vertus; c'est pourquoi je ne croirais pas pouvoir être ni vertueux ni heureux, si je n'avais un désir très passionné de vous témoigner par effet, dans toutes les occasions, que je n'en manque point. Et puisque vous ne m'en offrez point présentement d'autre que celle de satisfaire à vos deux demandes, je ferai mon possible pour m'en bien acquitter, quoique l'une de vos questions soit d'une matière qui est fort éloignée de mes spéculations ordinaires.

Premièrement donc je vous dirai que je tiens qu'il y a une certaine quantité de mouvement dans toute la matière créée, qui n'augmente ni ne diminue jamais ; et ainsi lorsqu'un corps en fait mouvoir un autre, il perd autant de son mouvement qu'il lui en donne : comme lorsqu'une pierre tombe de haut contre terre, si elle ne retourne point et qu'elle s'arrête je conçois que cela vient de ce qu'elle ébranle cette terre, et ainsi lui transfère son mouvement ; mais si ce qu'elle meut de terre contient mille fois plus de matière qu'elle, en lui transférant son mouvement elle ne lui donne que la millième partie de sa vitesse. Et pour ce que si deux corps inégaux reçoivent autant de mouvement l'un que l'autre, cette pareille quantité de mouvement ne donne pas tant de vitesse au plus grand qu'au plus petit, on peut dire en ce sens que plus un corps contient de matière, plus il a d'inertie naturelle; à quoi l'on peut ajouter qu'un corps qui est grand peut mieux transférer son mouvement aux autres corps qu'un petit, et qu'il peut moins être mû par eux : de façon qu'il y a une sorte d'inertie qui dépend de la quantité de la

Digitized by Google

matière, et une autre qui dépend de l'étendue de ses superficies.

Pour votre autre question, vous avez, ce me semble, fort bien répondu vous-même sur la qualité de la connaissance de Dieu en la béatitude, la distinguant de celle que nous en avons maintenant, en ce qu'elle sera intuitive; et si ce terme ne vous satisfait pas et que vous croyiez que cette connaissance de Dieu intuitive soit pareille ou seulement différente de la nôtre, dans le plus et le moins des choses connues; et non en la façon de connaître, c'est en cela qu'à mon avis vous vous détournez du droit chemin. La connaissance intuitive est une illustration de l'esprit, par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses qu'il lui plaît lui découvrir, par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement qui, en cela, n'est point considéré comme agent, mais seulement comme recevant les rayons de la Divinité. Or toutes les connaissances que nous pouvons avoir de Dieu sans miracle en cette vie descendent du raisonnement et du progrès de notre discours qui les déduit des principes de la foi, qui est obscure, ou viennent des idées et des notions naturelles qui sont en nous, qui, pour claires qu'elles soient, ne sont que grossières et confuses sur un si haut sujet: de sorte que ce que nous avons ou acquérons de connaissance par le chemin que tient notre raison, a premièrement les ténèbres des principes dont il est tiré, et de plus l'incertitude que nous éprouvons en tous nos raisonnemens.

Comparez maintenant ces deux connaissances, et voyez s'il y a quelque chose de pareil, en cette perception trouble et douteuse qui nous coûte beaucoup de travail (et dont encore ne jouissons-nous que par momens après que nous l'avons acquise), à une lumière pure, constante, claire, certaine, sans peine, et toujours présente.

Or que notre esprit lorsqu'il sera détaché du corps,

Digitized by Google

ou que ce corps glorifié ne lui fera plus d'empêchement, ne puisse recevoir de telles illustrations et connaissances directes, en pouvez-vous douter, puisque, dans ce corps même, les sens lui en donnent des choses corporelles et sensibles, et que notre ame en a déjà quelques-unes de la bénéficence de son Créateur, sans lesquelles il ne serait pas capable de raisonner? J'avoue qu'elles sont un peu obscurcies par le mélange du corps; mais encore nous donnent-elles une connaissance première, gratuite, certaine, et que nous touchons de l'esprit avec plus de confiance que nous n'en donnons au rapport de nos yeux. Ne m'avouerez-vous pas que vous êtes moins assuré de la présence des objets que vous voyez que de la vérité de cette proposition : *Je pense; donc je suis?* or cette connaissance n'est point un ouvrage de votre raisonnement, ni une instruction que vos maîtres vous aient donnée : votre esprit la voit, la sent et la manie; et quoique votre imagination, qui se mêle importunément dans vos pensées, en diminue la clarté, la voulant revêtir de ses figures, elle vous est pourtant une preuve de la capacité de nos ames à recevoir de Dieu une connaissance intuitive. Il me semble voir que vous avez pris occasion de douter, sur l'opinion que vous avez que la connaissance intuitive de Dieu est celle où l'on connaît Dieu par lui-même; et, sur ce fondement, vous avez bâti ce raisonnement : je connais que Dieu est un, parce que je connais qu'il est un être nécessaire; or cette forme de connaître ne se sert que de Dieu même : donc je connais que Dieu est un par lui-même, et par conséquent je connais intuitivement que Dieu est un. Je ne pense pas qu'il soit besoin d'un grand examen pour détruire ce discours : vous voyez bien que connaître Dieu par soi-même, c'est-à-dire par une illustration immédiate de la Divinité sur notre esprit, comme on l'entend par la connaissance intuitive, est bien autre chose que se servir de Dieu même pour en faire une induction

Digitized by Google

d'un attribut à l'autre ; ou, pour parler plus convenablement, se servir de la connaissance naturelle (et par conséquent un peu obscure, du moins si vous la comparez à l'autre) d'un attribut de Dieu, pour en former un argument qui conclura un autre attribut de Dieu. Confessez donc qu'en cette vie vous ne voyez pas en Dieu, et par sa lumière, qu'il est un, mais vous le concluez d'une proposition que vous avez faite de lui; et vous la tirez par la force de l'argumentation, qui est une machine souvent défectueuse. Vous voyez ce que vous pouvez sur moi, puisque vous me faites passer les bornes de philosopher que je me suis prescrites, pour vous témoigner par-là combien je suis, etc. [1].

[1] Nous rejetons dans notre Appendice la lettre LXIV et dernière du volume sixième et dernier de l'édition in-12 : c'est une lettre de Clerselier à Delaforge. *Touchant l'action de l'ame sur le corps.*

FIN DES LETTRES.

Digitized by Google

Digitized by Google

APPENDICE.

LETTRE DE CLERSELIER A DELAFORGE,

TOUCHANT L'ACTION DE L'AME SUR LE CORPS [1].

A Paris, le 4 décembre 1666.

MONSIEUR,

Je ne savais pas encore que vous fussiez un aussi bon maître d'escrime ; car je vois que vous ne vous contentez pas d'esquiver ou de parer aux coups de civilité qu'une juste connaissance que j'ai de votre mérite m'avait fait vous porter : vous les repoussez contre moi si vivement, que vous me mettez tout hors de garde ; et m'ôtez le moyen de m'en défendre. Mais je veux bien recevoir en moi les coups d'une main si adroite, si officieuse et si agréable que la vôtre, et me confesser à présent vaincu, pour n'avoir pas la honte de l'être plus d'une fois ; trêve donc, s'il vous plaît, désormais de tout compliment entre nous.

Ce que j'ai maintenant à vous dire est que je vois fort peu de différence entre ce que vous pensez de la façon dont l'ame et le corps agissent l'un sur l'autre, et ce que je vous ai fait voir que je pensais là-dessus. Je trouve comme vous que la force qui meut, et même celle qui ne fait que déterminer à son gré et comme il lui plaît le mouvement, ne dit rien en soi de corporel, et partant je ne trouve point d'inconvénient qu'elle puisse appartenir à l'ame. Bien plus, je trouve que cette force n'est point du tout du ressort du corps, mais qu'elle doit nécessairement venir d'ailleurs, pour avoir son effet dans le corps. Car l'essence du corps ne consistant que dans l'étendue en longueur, largeur et profondeur, je trouve ensuite que cette étendue a bien de sa nature d'être divisible en plusieurs parties, et ces parties d'être capables de mouvement, si bien qu'un corps en particulier est de soi capable d'être mû, mais non pas de se mouvoir

[1] Cette lettre est la soixante-quatrième et dernière du volume VI et dernier des lettres, édition in-12 de 1724-25.

Digitized by Google

soi-même, ni de mouvoir un autre corps, sinon en tant que déjà il est mû; et ainsi le principe du mouvement est hors du corps.

Mais comme nous ne connaissons que deux sortes de substances, l'une spirituelle et l'autre corporelle, il est nécessaire que toutes les propriétés que nous reconnaissons avoir quelque existence, appartiennent à l'une où à l'autre de ces deux substances; et partant que celles que nous reconnaissons ne point appartenir à la substance corporelle, comme celle de donner le premier mouvement au corps, ou de lui en imprimer un tout nouveau qui augmente la quantité de celui qui est déjà dans le monde, appartiennent à la substance spirituelle.

Mais à quelle substance spirituelle? à la finie, ou à l'infinie? Je dis qu'il n'y a que l infinie seule qui soit capable d'imprimer le premier mouvement au corps; mais que la finie, comme l'ame de l'homme, peut seulement être capable de déterminer le mouvement qui est déjà : dont la raison est que je ne reconnais point d'autre puissance capable de créer, ou de faire qu'une chose qui n'est point, soit, et existe, que celle de Dieu; à cause que la distance infinie qu'il y a du néant à l'être ne peut être surmontée que par une puissance qui soit actuellement infinie.

Vous me direz peut-être que le mouvement n'étant qu'un mode de la matière, lequel suppose déjà son sujet, au moins par un ordre de nature, il n'est pas besoin d'une si grande puissance pour l'y introduire, la matière de sa nature étant divisible, et sans répugnance à le recevoir.

Mais à cela je réponds que comme, avant que la matière fût, il fallait la voix toute-puissante du Créateur pour la faire sortir du néant où elle était, de même pour mouvoir ou animer cette matière, et faire sortir de son néant le principe général et universel de toutes ses formes, il ne faut pas moins que la même voix; et celle d'aucun autre esprit ne saurait être assez forte pour se faire entendre et obéir, à moins que la volonté du Créateur ne se trouve jointe avec la sienne. Car quelles que puissent être les propriétés de cette matière, elles ne sauraient être autres que Dieu l'a voulu; et ainsi, quand il serait vrai qu'à la voix d'un ange, c'est-à-dire au désir de sa volonté, la matière aurait été mue et divisée la première fois, sa voix n'aurait été que l'instrument de celle de Dieu, de qui la vertu seule aurait opéré cette merveille, n'étant pas possible que le néant du mouvement

'à une puissance infinie.

Digitized by Google

Il n'en est pas de même de la détermination du mouvement, qui n'ajoute rien de réel dans la nature, et qui ne dit rien de plus que le mouvement même, lequel ne peut être sans détermination. Si bien que ce n'est pas merveille que l'ame ait la faculté de le déterminer, ainsi que notre propre expérience nous convainc qu'elle a; car cela n'empêche pas que Dieu ne soit l'auteur de toutes les formes qui arrivent successivement à la matière, qui sont toutes des effets, des suites, et des dépendances du mouvement qu'il y a introduit et qu'il y conserve, et qu'ainsi il ne soit véritablement Créateur de toutes choses.

De savoir maintenant comment se fait cette détermination, il est vrai que nous n'avons pas connaissance de quelle façon notre ame envoie les esprits animaux dans les nerfs, et ensuite dans les muscles, pour mouvoir nos membres conformément à nos volontés. Mais, comme nous enseigne notre maître [1], il ne s'en faut pas étonner : car cette façon ne dépend pas de l'ame seule, mais de l'union qui est entre l'ame et le corps; union qui ne dépend pas non plus d'elle, et dont tous les effets ou les suites sont pour cela même en quelque façon confuses et obscures à l'ame, d'où vient qu'il appelle nos sensations des pensées confuses [2]. Et néanmoins si nous y voulons prendre garde, nous avons connaissance de toute cette action par laquelle l'ame meut les membres, en tant qu'une telle action est dans l'ame, et dépend d'elle; puisque ce n'est rien autre chose en elle que l'inclination de sa volonté à un tel ou tel mouvement, laquelle inclination lui est claire et n'a rien d'obscur. Mais que cette inclination de sa volonté soit suivie du cours des esprits dans les nerfs et dans les muscles, et de tout ce qui est requis pour ce mouvement, cela n'arrive pas simplement parce qu'elle le veut, autrement notre volonté serait toujours exécutée, et le corps ne serait jamais paralytique (car quand est-ce que notre ame a jamais plus de volonté de faire mouvoir le corps auquel elle est jointe que lorsqu'il n'est pas en état de lui obéir?); mais cela arrive à cause de la convenable disposition où le corps se trouve quand notre ame veut, et se détermine à quelque mouvement, de laquelle disposition elle peut bien n'avoir point de connaissance.

Mais ce n'est pas tout; car il faut outre cela que l'ame soit unie à ce corps qui est bien disposé, d'autant que l'ame n'a

[1] Voyez la lettre LVIII.

[2] Voyez les Principes, quatrième partie, art. 190 à 197.

Digitized by Google

point de pouvoir sur le corps le mieux disposé du monde auquel elle n'est point unie. Mais quoique notre ame ne connaisse pas la manière de son union, elle ne peut pourtant pas méconnaître l'union qui est entre son corps et elle; ce qu'elle témoigne assez par les déterminations de sa volonté, qui se portent toutes à mouvoir le corps auquel elle sait être jointe, et non pas les autres.

Ce n'est pas encore assez que le corps soit bien disposé, ni que notre ame lui soit jointe, afin que de l'inclination de notre volonté il s'ensuive un mouvement dans le corps; il faut de plus que ce mouvement soit joint naturellement avec la volonté que nous avons (ce qui montre que cette liaison ne vient pas de nous, puisque nous n'en sommes pas les maîtres, et partant qu'elle vient de l'Auteur de cette union) : car nous pouvons avoir des volontés qui ne seront point suivies de leurs effets, quoique notre corps ne manque pas de disposition pour les exécuter; par exemple ayons tant qu'il nous plaira la volonté d'exciter dans notre corps cette disposition qui cause en nous le sentiment de la joie ou de la tristesse, nous n'en viendrons jamais à bout, quoique notre corps ne manque pas de disposition pour cela, puisqu'au moindre sujet qui se présente, c'est-à-dire à la moindre pensée à laquelle ce mouvement ou changement du corps est naturellement joint, il ne manque pas d'en prendre aussitôt la disposition.

On ne peut pas dire aussi que notre ame soit jointe et unie à un corps, quoiqu'il se meuve conformément à sa volonté, à moins que ce mouvement ne suive immédiatement de sa volonté, et que l'ame avec cela ne connaisse qu'elle lui est unie, par un sentiment ou perception qu'elle ne peut pas ne point connaître. Car, par exemple, quand je remue un bâton, ou une plume, comme je fais à présent, quoique cette plume se remue conformément à ma volonté, son mouvement ne vient pourtant pas immédiatement de ma volonté, puisque ce n'est que par l'entremise de ma main qu'elle se remue : et si un chien vient quand on l'appelle, quoiqu'en cette rencontre il fasse ce que notre volonté veut nous savons pourtant bien par notre propre expérience que notre ame n'est pas unie au corps de ce chien; aussi faut-il employer ou la main ou la voix, ou quelque autre signe extérieur pour le faire venir vers nous, et non pas seulement la pensée, ou l'acte intérieur de notre volonté, laquelle suffit pour mouvoir le corps bien disposé, auquel

Digitized by Google

notre ame est jointe, quand ce mouvement est naturellement joint avec la pensée ou la volonté que nous avons.

Ce n'est pas que je ne croie que l'ame peut être unie à un corps sans qu'il y ait aucune apparence extérieure de cette mutuelle correspondance d'action et de passion qui est entre l'un et l'autre, et sans qu'il en reste aucun souvenir; cela se reconnaît dans la léthargie, où nous ne pouvons pas désavouer que pour lors l'ame ne laisse pas d'être unie au corps, quoique le commerce qui a coutume d'être entre l'un et l'autre semble presque tout interrompu, et que nous n'ayons aucune souvenance de tout ce qui s'est alors passé dans notre ame à l'occasion du corps. Mais je ne puis pourtant croire que l'ame ne s'aperçoive toujours de l'union qu'elle a avec le corps auquel elle est jointe, quand elle y fait réflexion. Et de cette perception résulte en l'ame une connaissance que ce corps lui appartient, d'une autre manière, plus proche et plus particulière, que tous les autres qui sont au monde; elle connaît que cette union le rend et le fait sien, et que c'est par elle, et à cause d'elle seulement, que ce corps est en effet et réellement son propre et véritable corps.

Que si après cela nous voulions aller plus avant, pour savoir comment notre ame, qui est incorporelle, peut mouvoir le corps, M. Descartes ajoute fort judicieusement au même lieu [1] qu'il n'y a ni raisonnement ni comparaison tirée des autres choses qui nous le puisse apprendre; mais que néanmoins nous n'en pouvons douter, puisque des expériences très certaines et très évidentes ne nous en convainquent que trop tous les jours. Et il faut bien prendre garde que c'est là une de ces choses qui sont connues par elles-mêmes, et que nous obscurcissons toutes les fois que nous les voulons expliquer par d'autres. Et la raison qui me fait acquiescer à ce sentiment de M. Descartes, est, que je trouve que nous ne devons et ne pouvons non plus connaître comment le spirituel agit sur le corporel, ou le corporel sur le spirituel, que nous pouvons connaître comment Dieu a créé toutes choses, comment il s'est fait entendre et obéir par le néant, bref comment il agit hors de lui, car ce sont des effets de sa toute-puissance et de sa sagesse qui sont au-dessus de la portée de nos esprits; n'étant pas possible que des esprits finis, comme les nôtres, puissent connaître la manière d'agir de l'Esprit infini, ni que la créature puisse comprendre comment elle

[1] Voyez la lettre LVIII.

Digitized by Google

est sortie des mains de son Créateur. La créature peut bien connaître et admirer l'effet de sa toute-puissance en se voyant et se regardant quand elle est, mais elle n'a pu connaître, avant qu'elle fût, la manière dont il s'est servi pour la faire être ; de même aussi l'ame peut bien connaître et admirer l'effet de son union avec le corps, et le pouvoir réciproque qu'ils ont l'un sur l'autre, mais elle ne peut pas rendre raison de son union, ni de ses effets : car n'y ayant aucun rapport ou affinité entre les propriétés de l'un et de l'autre, c'est-à-dire entre les mouvemens du corps et les pensées de l'ame, l'union qui est entre les uns et les autres ne peut avoir d'autre cause que la volonté de celui qui les a joints et unis ensemble, et il n'y a que la seule expérience qui nous puisse apprendre quelle est cette union. Je suis, etc.

Digitized by Google

RECUEIL

DE QUELQUES PIÈCES CURIEUSES

CONCERNANT LA PHILOSOPHIE DE M. DESCARTES.

Ce recueil a été publié par Bayle (Amsterdam, Henri Desbordes, 1684, in-12). Il comprend.

1° Avis au lecteur, par Bayle [1];

2° Le Concordat entre les Jésuites et les pères de l'Oratoire, et des Remarques sur le Concordat, par le même [2];

3° Éclaircissement sur le livre de M. de La Ville (c'est-à-dire le P. de Valois, jésuite), intitulé : *Sentimens de M. Descartes touchant l'essence et les propriétés du corps*, etc., par Fr. Bernier [3];

4° Réponse de Malebranche à une lettre d'un de ses amis sur le même ouvrage [4];

5° Une Dissertation et des Thèses philosophiques, par Bayle, à propos du même livre [5];

6° Méditations de métaphysique, par l'abbé de Lanion, sous le pseudonyme Guillaume Wander [6].

AVIS AU LECTEUR.

(Par Bayle.)

On donne ici un recueil de quelques pièces qui méritaient bien ne pas demeurer ensevelies dans l'obscurité où on les a

[1] Voyez *Vie de Bayle*, par Desmaiseaux, tome I, page 94; Niceron, *Mémoires*, etc., tome X, seconde partie, page 211.

[2] Voyez *ibid.*

[3] Voyez l'Avis suivant.

[4] Voyez *ibid.*

[5] Voyez *Vie de Bayle* et Niceron, aux lieux indiqués.

[6] Voyez *Réponse aux questions d'un Provincial* (par Bayle), tome I, p. 220, et le *Dictionnaire des ouvrages anonymes* de Barbier.

Digitized by Google

laissées jusqu'à présent. La plupart ont été déjà imprimées, mais de telle sorte, qu'elles n'ont presque pas vu le jour, tant on a redouté le crédit de ceux qui pouvaient s'en scandaliser. Un de nos poètes remarque très ingénieusement qu'il y a des ouvrages qui ne deviennent point publics quoiqu'ils soient exposés en vente :

Le Jonas imprimé n'a point vu la lumière.

Il est arrivé à ceux-ci la même chose qu'à ce Jonas, quoique par une différente raison; car s'ils sont demeurés cachés, on peut dire que ce n'est que *propter metum judæorum*.

Ce serait un grand malheur pour toute la république des lettres si on était partout aussi formaliste et aussi pointilleux, à l'égard de l'impression des livres, qu'on l'est en France depuis quelque temps, où l'inquisition qui s'y établit à grands pas empêche de paraître plusieurs beaux ouvrages et rebute les plus célèbres auteurs. Et qui ne serait rebuté de voir que ceux qui sont établis pour l'approbation des livres gardent un manuscrit des trois ou quatre ans sans y regarder, et qu'ils en désapprouvent tout ce qui sent une ame élevée au-dessus de la servitude et des opinions populaires? Quelle mortification pour un auteur, qui ne trouve jamais que les presses roulent assez vite sur ses ouvrages, de voir qu'après un délai de trois ou quatre ans on lui ordonne de supprimer ce qu'il estime le plus dans ses écrits, s'il n'aime mieux les voir condamnés à une éternelle prison, par le refus qu'on lui fera d'un privilége du roi!

M. Le Fèvre, docteur en théologie de la faculté de Paris, n'a pu s'empêcher de se plaindre de cette dure servitude, et de ce qu'on n'accorde promptement des approbations et des priviléges qu'à certains livres *de menue dévotion, et généralement à tous ceux qui vont selon le* tran tran *du petit monde*. C'est dans une lettre qu'il écrivit à M. Arnauld au mois de juillet dernier, et qu'il a rendue publique, qu'il fait cette judicieuse remarque, faisant connaître de plus que son manuscrit ne traîne si longtemps entre les mains des censeurs de livres, que parce qu'il accuse M. Arnauld d'avoir imputé aux Calvinistes des choses qu'ils ne croient pas sur le sujet de la justification. Cette bonne foi, qui est d'une ame généreuse, ne plaît pas parce qu'on prévoit que les protestans de France s'en prévaudront; ainsi on n'ose plus dire les vérités que l'on découvre, à moins qu'elles ne soient de la portée des esprits vulgaires.

Pour ceux qui se hasardent de faire imprimer quelque chose

Digitized by Google

en ce pays-là sans privilége du roi, ils se cachent si exactement, et ils distribuent leur livre avec tant de précautions et à si peu de personnes, que c'est presque la même chose que si on ne l'imprimait pas. Encore un coup, c'est dommage que la France, qui pourrait si fort contribuer aux progrès des belles-lettres et à l'éclaircissement de la vérité, tienne une conduite qui décourage les grands hommes, et qui laisse les presses en proie aux petits auteurs. Encore si on avait la même sévérité pour les romans et pour les ouvrages de galanterie, qui ne peuvent que corrompre les bonnes mœurs des jeunes gens, pourrait-on se consoler; mais on n'en veut qu'aux bons livres, qui se donnent la liberté d'examiner les opinions généralement reçues, qui sont bien souvent les plus fausses.

Pour remédier à ce désordre, autant qu'il serait possible, il faudrait que tous les curieux ramassassent avec soin les pièces qui ne se débitent que sous le manteau, et qu'ils les envoyassent en pays de liberté pour les y rendre publiques. C'est ce qu'on a fait à l'égard des cinq ou six petits ouvrages qui composent ce Recueil.

Le premier est une espèce de concordat passé entre les pères de l'Oratoire et les Jésuites, par lequel ceux-là s'engagent à certaines manières d'enseigner qui soient agréables à ceux-ci. Entre autres choses, ils s'engagent à renoncer à la philosophie de Descartes, dont ils commençaient à être les partisans. Cela déplaisait fort aux Jésuites, soit qu'ils craignissent que les colléges de philosophie où les pères de l'Oratoire régenteraient n'attirassent toute la jeunesse, qui trouve cent fois plus de goût à la nouvelle philosophie qu'à la vieille, soit qu'ils craignissent que les principes de Descartes ne fissent brèche à la religion. Il y avait apparemment de l'un et de l'autre dans leur crainte, mais beaucoup plus du premier que du dernier.

Le second contient plusieurs réflexions sur cette conduite des pères de l'Oratoire. Je pense qu'il n'a jamais été imprimé. L'auteur dit franchement sa pensée, et paraît fort habile homme.

Pour entendre mieux l'histoire des autres pièces, il faut savoir qu'en l'année 1680, un Jésuite de Caen, nommé le père de Valois, se déguisant sous le nom feint de *Louis de La Ville*, fit imprimer un traité qui s'intitule : *Sentimens de M. Descartes touchant l'essence et les propriétés du corps opposés à la doctrine de l'Église et conformes aux erreurs de Calvin sur le sujet de l'Eucharistie.* Il le dédia au clergé de France, et exhorta MM. les prélats de remédier promptement au grand mal dont

Digitized by Google

l'Église était menacée par les Cartésiens. Il les conjure au nom de toute la France de prononcer sentence de condamnation contre le cartésianisme; et pour les y engager par une raison qu'il savait être toute puissante sur leur esprit, il leur parla d'un arrêt du conseil d'état qui bannissait de l'université de Paris la philosophie de M. Descartes, et d'une lettre de cachet qui avait interdit un professeur Cartésien. Ce livre alarma toute la secte de ce philosophe. M. Regis, célèbre Cartésien qui tenait des conférences à Paris, fut obligé de les rompre, et de joindre cette disgrace à celle de n'avoir jamais pu obtenir un privilége pour faire imprimer un Cours de philosophie qu'il avait tout prêt depuis long-temps. Chacun craignait de se voir obligé à la signature d'un formulaire ou d'être excommunié comme hérétique.

Sur cela M. Bernier, si connu par ses voyages, par l'estime que le célèbre M. de Gassendi avait pour lui, et par les témoignages publics qu'il a donnés de sa vénération et de sa reconnaissance pour un si grand maître, craignant les malignes influences du zèle de ces messieurs, fit imprimer sourdement un petit écrit (c'est la troisième pièce de ce Recueil) dont il distribua quelques exemplaires en secret à ses amis, et même à quelques prélats. Il consent qu'on fasse des Cartésiens tout ce qu'on voudra, et se déclare fort vertement contre quelques-unes de leurs doctrines pour mieux faire sa paix; du reste ayant autant de raisons qu'eux de craindre qu'on ne l'accusât d'hérésie au sujet de la transsubstantiation, il fait ce qu'il peut pour faire connaître son innocence.

On vit à la dérobée, environ le même temps, quelques exemplaires de la quatrième pièce de ce Recueil. De tous les Cartésiens que le père de Valois avait pris à partie dans son livre, il n'y en a point contre qui il ait paru plus animé que contre le P. M.[1], si célèbre, et avec tant de raison, par ses beaux ouvrages de la *Recherche de la Vérité*. Le Jésuite fait tout ce qu'il peut pour faire douter de l'orthodoxie de cet auteur, ce qui était l'attaquer par l'endroit le plus sensible, comme on l'a pu connaître par un petit écrit imprimé depuis deux ans, où le P. M. repousse avec beaucoup de modération et de modestie les insultes de son adversaire. Mais laissant à part cet écrit, dont il n'est point ici question, je reviens à l'autre, et je dis qu'il fut d'autant plus suspect et plus observé, qu'il explique l'Eucharistie ro-

[1] Mallebranche.

Digitized by Google

maine, selon les hypothèses de la nouvelle philosophie, d'une manière toute différente de celles qu'on avait vues ou dans les écrits de M. Descartes, ou dans ceux de M. Rohault, ou dans ceux du P. Maignan, célèbre Minime de Toulouse. Ainsi ce petit ouvrage ne peut être que curieux, et digne de la lumière publique qu'il n'a pu trouver en France.

M. de La Ville ne s'étant pas contenté de réfuter par l'autorité des conciles l'opinion des nouveaux philosophes touchant la nature du corps, tâcha de la réfuter aussi par les lumières de la raison, et assurément il dit tout ce qui se peut dire de mieux pour montrer que l'étendue n'est pas l'essence de la matière. C'est sur cela qu'il fut entrepris par un professeur en philosophie dans l'académie de Sedan, qui, voulant faire soutenir des thèses raisonnées à ses écoliers, prit pour son sujet le chapitre du livre de M. de La Ville où il examinait l'essence de la matière par les seules lumières de la raison. On sait bien que des thèses de philosophie ne sont pas des écrits qui aillent fort loin, c'est pourquoi celles qui furent sontenues à Sedan contre M. de La Ville étaient aussi inconnues du public que si elles n'eussent jamais été imprimées. On a cru les devoir joindre aux deux autres pièces qui furent faites contre le livre de ce Jésuite, et c'est la cinquième pièce de ce Recueil.

Tout ce que je viens de dire est assurément fort capable de prévenir les esprits en faveur de ce livre-ci; car on se préoccupe aisément pour les ouvrages difficiles à trouver, surtout quand ils ne sont devenus rares que parce qu'ils contiennent des paradoxes odieux à la multitude. Mais j'oserais bien assurer que ce n'est pas la principale chose qui doit rendre cet ouvrage considérable; il le doit être par une raison incomparablement plus solide, savoir parce qu'il fournit des éclaircissemens si importans pour décider la célèbre controverse de la *réalité*, qu'on peut dire que si les hommes se servaient des lumières claires et distinctes de la raison pour choisir une opinion plutôt qu'une autre, il n'en faudrait pas davantage pour convaincre tous les Catholiques romains de leurs erreurs à l'égard de l'Eucharistie.

En voici la raison en deux mots : il est clair que le concile de Trente a décidé non-seulement que le corps de Jésus-Christ est présent partout où il y a des hosties consacrées, mais aussi que toutes les parties de son corps sont pénétrées les unes avec les autres. Il est clair par le livre de M. de La Ville que cette décision est absolument incompatible avec la doctrine qui pose

Digitized by Google

que l'étendue fait toute l'essence de la matière. Il est clair par les éclaircissemens de M. Bernier et du P. M. que la manière dont ils expliquent la transsubstantiation n'est point celle qui est clairement contenue dans les paroles du concile. Enfin il est clair par la Dissertation du professeur de Sedan qu'il est aussi impossible que la matière soit pénétrée qu'il est impossible que deux choses soient égales lorsque l'une est plus grande que l'autre. Donc il est clair que le concile de Trente a décidé une fausseté quand il a parlé de la présence du corps de Notre-Seigneur sur les autels.

Après cela, c'est en vain que l'on se tourmente pour réfuter le sens de figure que nous donnons aux paroles : *Ceci est mon corps*. La plus grande grace que l'Église romaine pourrait attendre de nous, c'est qu'avant d'exiger d'elle qu'elle abandonnât le sens littéral, nous lui donnassions le temps d'imaginer une nouvelle manière de présence réelle, sous la promesse qu'elle nous ferait de casser irrévocablement le Canon qui a décidé que le corps de Jésus-Christ a toutes ses parties pénétrées les unes avec les autres sous les espèces du pain et du vin. Mais comme jamais elle ne pourra renoncer à une pénétrabilité de matière si clairement définie, pendant qu'elle se croira infaillible nous n'avons qu'à lui laisser entasser volumes sur volumes pour prouver son sens littéral ; deux pages nous suffiront pour la confondre, dans lesquelles nous lui prouverons géométriquement que comme il est impossible qu'il y ait de l'égalité entre un et rien, il est impossible qu'un corps soit dans quelque lieu avec la pénétration de ses parties.

Au reste, on se croit obligé de dire en publiant ces écrits qu'on n'a nullement en vue d'aigrir les Catholiques romains contre les Cartésiens de leur communion, ni de leur rendre suspecte la foi de ceux-ci. On voudrait seulement leur faire connaître combien il importerait pour la paix de toute l'Église qu'ils voulussent bien convenir que la manière de la présence réelle décidée dans le concile de Trente est impossible ; car en suite de cet aveu on chercherait une autre manière de réalité dont les Calvinistes ne s'éloigneraient peut-être pas, et en cela les Cartésiens pourraient être d'un grand secours à toutes les sectes du christianisme, et, quand ce ne serait que pour cela, l'Église romaine doit les ménager. Les expressions fortes dont Calvin s'est servi en parlant de la manducation du corps de Notre-Seigneur témoignent clairement qu'il n'eût point rompu avec cette Église si elle eût laissé le dogme de la réalité dans

Digitized by Google

une notion plus générale que celle où elle l'a renfermé, prétendant que c'est une présence pénétrée et transsubstanciée, et déterminant toutes les suites de cette présence avec la dernière précision; ce qu'il ne faut jamais faire dans les choses mystérieuses, si on veut éviter les schismes.

La sixième et dernière pièce de ce Recueil ne parut que comme un éclair à Paris, l'an 1678, imprimée à Cologne in-16, à ce qu'on disait; mais il y a apparence que ce fut à Paris même qu'on l'imprima. Elle est intitulée: *Méditations sur la Métaphysique, par Guillaume Wander*. C'est apparemment un nom supposé; et c'est quelque Français, disciple de l'auteur de la *Recherche de la Vérité*, qui s'est ainsi travesti en Allemand ou en Flamand pour exciter moins de soupçons et moins de tempêtes. Le 17e Journal des Savans de 1678 fit savoir au public le titre de ce petit ouvrage, et qu'il se trouvait chez Pralard (c'est celui qui a imprimé la *Recherche de la Vérité*), mais cela ne servit de guère aux curieux; car on fut bientôt privé de l'espérance de voir ces Méditations, par la difficulté de les trouver chez les libraires. Plusieurs crurent que l'auteur du journal avait annoncé un livre qui n'était pas encore imprimé, comme il a fait à l'égard d'un traité d'astronomie composé par une savante Parisienne qui se nomme mademoiselle Dumée. Il en a parlé au long dans le 23e Journal de l'année 1680, sous le titre d'*Entretiens sur l'opinion de Copernic touchant la mobilité de la terre*, et il a été cause qu'une infinité de personnes ont couru toutes les boutiques des libraires de Paris, demandant ce livre-là, et murmurant de ce qu'un ouvrage qui devait être public ne se trouvait point. M. l'abbé de La Roque eût pu épargner toute cette peine aux curieux s'il eût fait savoir dans son journal que Mademoiselle Dumée lui avait bien communiqué son manuscrit, mais que faute de privilége, qu'on ne lui aurait pas refusé si elle eût aussi mal employé son temps que la dame de Ville-Dieu, ses Entretiens n'étaient pas sortis de dessous la presse. On crut qu'il avait aussi parlé d'un manuscrit quand il parla des Méditations de Guillaume Wander. La vérité est pourtant qu'elles ont été imprimées; ce qui n'empêchant pas qu'elles ne soient aussi rares qu'elles méritent d'être communes, à cause des importantes vérités qu'elles contiennent, on a cru qu'il fallait les faire réimprimer. On y trouvera le précis de la plus belle métaphysique, et tout ce qu'il y a de plus excellent dans les Méditations de M. Descartes, avec cet avantage que tout est ici mieux digéré, plus court, plus

Digitized by Google

moelleux, et qu'on est allé plus avant que M. Descartes. La seule Méditation où on examine ce que c'est que la liberté, est un thème sur lequel les plus grands théologiens devraient exercer leur génie. Au lieu de se tant chicaner sur la nature du franc arbitre, qu'ils supposent sans s'amuser à le prouver, ils devraient premièrement le bien prouver. La question serait plus importante et plus profonde qu'ils ne pensent.

Digitized by Google

CONCORDAT

ENTRE LES JÉSUITES ET LES PÈRES DE L'ORATOIRE.

Actes de la sixième assemblée générale de la Congrégation de Jésus-Christ Notre-Seigneur, tenue à Paris, en la maison de l'Oratoire de la rue et proche le château du Louvre, en septembre 1678.

LETTRE ÉCRITE AU ROI.

SIRE,

Au moment que nous avons formé notre assemblée, après avoir levé les mains au ciel, pour attirer le Saint-Esprit, et formé des vœux pour la prospérité de l'État, et pour la conservation de votre personne sacrée, nous avons cru nous devoir appliquer singulièrement à suivre les intentions de V. M. en renouvelant le zèle que nous avons toujours eu pour la doctrine de l Église, et continuant à rejeter celle qui lui est opposée. Pour nous mieux conformer aux volontés de V. M., qui possède si dignement la qualité de protecteur de cette mère commune des fidèles, nous avons été persuadés que le véritable intérêt de notre Congrégation était d'inspirer cet esprit à tous les sujets qui la composent, afin d'en éloigner à jamais jusqu'à l'ombre des nouveautés, et nous rendre dignes des bontés dont V. M. a bien voulu jusqu'ici honorer notre Congrégation. Pour cet effet, nous en avons dressé un écrit que nous avons mis entre les mains de M. l'archevêque de Paris, qui dans cette occasion nous a parlé comme un père et comme un ami. lorsque nous avons eu l'honneur de recevoir de sa part les ordres de V. M. Nous lui protestons que les sujets que notre assemblée a choisis, pour en faire des assistans du P. général et les visiteurs de toute la Congrégation, s'uniront parfaitement à lui, pour empêcher qu'aucune personne du Corps s'éloigne jamais des sentimens des constitutions apostoliques par lesquelles la doctrine de Jansénius a été si solennellement condamnée, et dont V. M. a autorisé l'exécution d'une manière si puissante et si religieuse; que si quelqu'un s'échappait malgré le soin qu'ils prendront, nous suppliens très humblement V. M. de

Digitized by Google

protéger les supérieurs pour les aider à en faire une punition exemplaire, puisque nous mettons toute notre gloire à demeurer inviolablement attachés à nos devoirs, et que c'est par-là que nous voulons particulièrement mériter la qualité,

SIRE,

De vos très humbles, très obéissans et très fidèles sujets et serviteurs les prêtres de l'Oratoire assemblés à Paris.

Abel-Louis DE SAINTE-MARTHE, *prêtre de l'Oratoire.*

De l'ordre de l'assemblée, L., chancelier-secrétaire.

ÉCRIT ENVOYÉ AU ROI.

Selon les résolutions de nos assemblées, et surtout selon le statut de la cinquième renouvelé dans la sixième, auquel l'assemblée dernière a donné une nouvelle vigueur, il sera libre à nos théologiens de tenir et d'enseigner soit aux nôtres, soit aux externes dans les séminaires, dans les colléges, et dans les autres maisons de la Congrégation, toutes les opinions qui sont reçues et librement enseignées dans l'Église, sans qu'on puisse leur imposer aucune nécessité de s'attacher aux unes plutôt qu'aux autres. La Congrégation ayant toujours fait gloire de se conformer entièrement aux sentimens, aux inclinations et à la conduite de l'Église, qui est la colonne de la vérité, et l'épouse de celui qui est la sagesse éternelle, veut toujours continuer de rejeter tout ce qu'elle rejette, et d'approuver tout ce qu'elle approuve.

C'est comme elle en a usé au temps de notre très honoré Père et fondateur Monseigneur le cardinal de Bérulle, et de son très digne successeur le R. P. de Condren; c'est comme elle en a usé avant la naissance des dernières contestations sur le Jansénisme; c'est comme elle devait nécessairement en user, puisque les premiers membres qui l'ont composée étaient docteurs de la Faculté de théologie de Paris, qui est la plus célèbre qui soit dans le monde, qui a donné et qui donne tous les jours tant de saints et de savans prélats à l'Église, et qui se maintient dans le comble de la gloire, et dans une concorde et une unité parfaite, par cette attache inviolable à tous les articles de foi que

Digitized by Google

l'Église a définis, et par une entière neutralité dans tous ceux qu'elle n'a point déterminés : jugeant très sagement, comme nous le jugeons aussi avec elle, qu'en cela il n'y a rien de contraire au profond respect et à la grande estime que tous les théologiens doivent avoir pour la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas.

Ainsi il sera toujours libre de tenir et d'enseigner la prédestination gratuite et la grâce efficace par elle-même ; mais en sorte qu'on ait un soin tout particulier, 1° de montrer que cette efficace n'impose point de nécessité à la volonté, mais que lorsqu'elle l'excite, elle la laisse dans la puissance d'agir et de ne pas agir, et cela a toujours été le sentiment de la Congrégation ; 2° d'établir en même temps des graces véritablement suffisantes qui donnent le pouvoir d'accomplir les commandemens de Dieu, et qui demeurent inutiles lorsque la volonté les rejette et leur refuse son consentement : ce qui se doit entendre de tout état.

Ceux qui suivront ces sentimens regarderont avec estime et avec respect ceux qui se seront attachés à des sentimens contraires, soit dans la Congrégation, soit dans les autres Communautés, afin de conserver la paix et la bonne intelligence avec tous les théologiens catholiques ; afin d'imiter, autant qu'il nous sera possible, l'étendue infinie de la charité de l'Église, qui embrasse et qui réunit dans son sein tant de membres différens ; et afin que la vérité se découvre plus parfaitement à nous, si nous allons à elle par les voies de l'humilité et de la charité. Les mêmes raisons les obligent de se défendre avec un soin tout particulier du Jansénisme condamné ou désapprouvé par les constitutions des souverains pontifes, et de ne jamais soutenir aucune proposition de Baïus, comme est celle qui regarde les actions des infidèles et autres.

Dans les écoles de philosophie, les professeurs en logique ne doivent point enseigner des opinions particulières, comme sont celles-ci : « Deus aut veritas, aut voluntas est objectum logicæ. Unum datur universale : Essentiæ sunt universales a parte rei. Extra Deum ab æterno una est tantum categoria. » Sur les futurs contingens on laisse la liberté accordée par le statut de cette dernière assemblée.

Dans la morale, les philosophes doivent traiter des questions de morale fort succinctement, et toujours en philosophes et non en théologiens. Autrefois on n'employait au traité de morale que trois semaines ou un mois.

Digitized by Google

La question du désir naturel du bien et de la béatitude qui se rencontre dans tous les hommes, ne doit pas être expliquée de l'amour de Dieu déterminément, qui doit être vu d'une vision intuitive ; mais de l'amour du bien en général, qui peut nous rendre heureux, comme l'enseignent les Thomistes. Autrement il s'ensuivrait de là que tout le monde agirait par charité, car tous désirent d'être heureux.

L'on peut agiter la question, si la béatitude formelle consiste dans la vision de Dieu, ou dans l'amour, ou dans l'écoulement de la Divinité dans la substance des bienheureux. Mais on ne doit pas traiter en philosophie la question qui demande s'il y a une béatitude naturelle, de peur de s'engager à parler de l'état de la nature pure et de celui de l'innocence et du péché originel qui sont des matières de théologie.

L'on doit traiter la question des actions et des vertus humaines en philosophe, comme a fait Aristote, par rapport à leurs fins prochaines et à leurs circonstances, et non en théologien par rapport à la fin dernière.

La question de la liberté doit être traitée succinctement et sans parler des différens états de l'homme innocent, ou criminel, voyageur ou bienheureux, et des matières de la grace que la philosophie ne connaît point. Il faut enseigner que la liberté de l'homme est une puissance élective, qui consiste dans l'indifférence, et non seulement dans l'exemption de contrainte, que les philosophes appellent *spontanéité*.

L'on ne doit point absolument parler dans la philosophie morale ni de l'état de la nature pure, ni de la politique, ni des lois des princes, ni de la monarchie, ni d'aucune chose qui regarde l'État.

Dans la physique, l'on ne doit point s'éloigner de la Physique ni des principes de physique d'Aristote, communément reçus dans les colléges, pour s'attacher à la doctrine nouvelle de M. Descartes, que le roi a défendu qu'on enseignât pour de bonnes raisons.

L'on doit enseigner, 1° que l'extension actuelle et extérieure n'est pas l'essence de la matière ; 2° qu'en chaque corps naturel il y a une forme substantielle réellement distinguée de la matière ; 3° qu'il y a des accidens réels et absolus inhérens à leurs sujets, réellement distingués de toute autre substance, et qui peuvent surnaturellement être sans aucun sujet ; 4° que l'ame est réellement présente et unie à tout le corps, et à toutes les parties du corps; 5° que la pensée et la connaissance n'est pas

Digitized by Google

l'essence de l'ame raisonnable; 6° qu'il n'y a aucune répugnance que Dieu puisse produire plusieurs mondes à même temps; 7° que le vide n'est pas impossible.

Dans la métaphysique, après avoir prouvé l'existence de Dieu, l'on peut faire voir par des conséquences nécessaires quels sont ses attributs, comment il faut les diviser et les distinguer, sans en traiter en particulier, ni passer outre dans les matières de théologie.

A.-L. DE SAINTE-MARTHE;

L., *chancelier-secrétaire.*

Du vendredi 23 septembre, avant midi.

SESSION TREIZIÈME.

Le R. P. général accompagné des PP. assistans, des PP. visiteurs, et procureurs-généraux nouvellement élus, avant l'ouverture de cette session, ont été s'acquitter de leur commission auprès de M. l'archevêque. Ils ont été reçus de sa Grandeur de la manière du monde la plus obligeante et la plus favorable. Le R. P. général lui a exprimé les sentimens de toute l'assemblée, par un discours qui partait du fond du cœur, et qui était plein d'une éloquence d'autant plus vive et plus touchante qu elle était moins étudiée. De telle sorte que monseigneur l'archevêque a témoigné être très satisfait de notre conduite, et pleinement persuadé de notre profonde soumission aux intentions du roi, et de notre parfaite reconnaissance pour les insignes bontés de sa Grandeur.

Ce grand prélat lui a répliqué avec une élévation d'esprit digne de lui, et avec une effusion de cœur qui s'est fait remarquer dans ses paroles. Il lui a dit qu'il avait toujours singulièrement chéri et estimé la Congrégation, qu'il la considérait comme une des compagnies de l'Église les plus remplies de science, de zèle et de piété; qu'il était ravi de voir la conduite de toute l'assemblée, et l'union des esprits dans un même sentiment; que n'y ayant pas été présent de corps, il s'y était trouvé en esprit, et qu'il pouvait dire ce que saint Augustin avait dit autrefois de saint Cyprien au sujet du concile de Nicée : *Profecto, adfui per spiritus unitatem;* qu'il avait souhaité dès ce jour-là, comme il

Digitized by Google

le fera à la première occasion, pouvoir lui-même entretenir le roi de la manière dont toutes les choses se sont passées dans notre assemblée, et de notre parfaite conformité à la doctrine de l'Église et aux intentions de S. M.; que ne pouvant plus aller à Fontainebleau, où est le roi, il jugeait à propos d'y envoyer quelqu'un des nôtres qui eût vu les choses pour en faire le rapport à S. M.; qu'il avait jeté les yeux sur le P. de Saillant, qui lui présenterait avec la lettre de l'assemblée l'écrit que nous y avons joint; qu'il lui donnerait une lettre de créance pour demander au roi une audience favorable; et qu'enfin il voulait se déclarer partout notre protecteur, et particulièrement auprès de Sa Majesté.

Le R. P. général lui a rendu de très humbles remercîmens de tant de graces, et, s'étant mis à genoux avec tous les députés, il lui a demandé sa bénédiction pour l'assemblée et pour toute la Congrégation.

Le rapport de toutes ces choses, fait après la prière ordinaire dans cette session, a merveilleusement consolé et réjoui toute l'assemblée, qui a pressé le P. de Saillant de partir incessamment pour aller à Fontainebleau, lui témoignant à même temps sa reconnaissance pour tous les bons offices qu'il lui a rendus auprès de monseigneur l'archevêque pour la consommation de cette affaire.

L., *chancelier-secrétaire.*

Collationné à l'original le 13 mars 1679, par moi prêtre et secrétaire de la Congrégation,

BAHIER.

Digitized by Google

REMARQUES SUR LE CONCORDAT

ENTRE LES JÉSUITES ET LES PÈRES DE L'ORATOIRE.

(Par Bayle.)

La réputation des Jésuites diminue tous les jours ici ; et on peut dire qu'il n'y a jamais eu parmi eux moins de sujets distingués par la capacité et par le mérite, qu'il y en a présentement. Cependant leur crédit ne diminue point, parce qu'il est fondé sur des choses qui ne dépendent pas de l'opinion du public ; et le décri où ils sont pour la corruption et le relâchement de leur morale, n'a garde de les faire déchoir. Ils gouvernent la conscience du roi, et la part que cet emploi leur donne à sa confiance met entre leurs mains la clef des bénéfices : ils disposent souverainement des petits; et s'ils n'ont pas un pouvoir absolu pour la disposition des grands, ils en ont du moins assez pour nuire à ceux qu'ils ne regardent pas comme leurs amis, et pour leur procurer souvent des exclusions fâcheuses : cela fait que tous les ecclésiastiques intéressés se livrent entièrement aux Jésuites, et que parmi ceux même qui songent moins à leur fortune il ne s'en trouve presque point qui ne les ménagent, et qui ne craignent de s'exposer aux ressentimens d'une compagnie puissante, et toujours en état de rendre de mauvais offices à qui il lui plaît. Personne ne pourrait s'opposer à eux que l'archevêque de Paris, qui n'a garde de le faire parce qu'il a de grandes raisons de les ménager, et qu'il n'en a aucune de les vouloir perdre. Il s'est fait le seul ministre du roi dans les affaires ecclésiastiques ; et parce qu'elles sont de nature à n'être guère connues d'un prince tout occupé d'ailleurs du soin de son État, et qu'elles ont toujours quelque rapport à la théologie, le roi croit peut-être bien faire de les abandonner à son archevêque, et de s'en rapporter entièrement à lui. Il le gouverne donc comme il veut, et dispose à son gré de l'autorité royale, dont on peut dire qu'il est le dépositaire à cet égard. Il a fait une espèce de tribunal où toutes les affaires viennent, et où il les décide selon ses vues, ses caprices et ses intérêts ; personne n'en pourrait parler au roi, et l'informer de ce qu'il y aurait à redire dans la conduite de l'archevêque, que le confesseur, et c'est pour cela que Monsieur de Paris le ménage et agit de concert

Digitized by Google

avec lui. Ce Jésuite, pourvu qu'il arrive à ses fins, consent que l'archevêque règne, et qu'il s'ouvre le chemin au patriarchat dans l'Église de France; et l'archevêque à son tour, pourvu que son trône subsiste, et qu'on le laisse dominer sur ses confrères, sacrifie volontiers au Jésuite la doctrine de l'Église, dont il ne se met guère en peine, et le repos de quelques particuliers qu'on bannit et qu'on persécute dès que les RR. PP. jugent à propos de se déclarer leurs ennemis. Voilà le véritable état de la cour de France à l'égard des affaires de l'Église : les Jésuites en sont les maîtres dans le fond; et comme ils sont assez politiques pour ne rien entreprendre que par l'archevêque et dépendamment de lui, ils sont assurés de faire toujours ce qu'il leur plaît.

Ils ont, au reste, trois fins principales qui règlent toutes leurs démarches. Ils veulent premièrement établir, à quelque prix que ce soit, leur doctrine, et la faire triompher de tout ce qui s'y oppose. Ils veulent, en second lieu, affaiblir l'autorité des Saints Pères, qui est presque toujours contraire à leurs sentimens, et ils veulent enfin assujétir ou détruire toutes les Compagnies dont le mérite leur fait ombrage, et qui peuvent partager avec eux les emplois ecclésiastiques dont ils prétendent être les maîtres tout seuls. Il serait aisé de découvrir dans toute leur conduite les traces de ces trois desseins qu'on leur attribue, mais cela nous mènerait trop loin. Il suffira pour cette heure de les faire remarquer dans ce qui s'est passé depuis quelques années à l'égard des pères de l'Oratoire.

Cette Congrégation est une de celles qui ont le plus de réputation dans l'Église de France. Il y a certainement du désintéressement et de la piété autant qu'en aucune autre; on y fait profession d'étude, et il s'y forme un assez grand nombre d'habiles gens. Ils ont la direction de beaucoup de séminaires, et sont même chargés de plusieurs colléges où ils instruisent la jeunesse dans les lettres et dans la vertu avec assez de succès. En voilà plus qu'il n'en faut pour faire connaître cette Compagnie, et pour donner lieu de juger qu'elle ne doit pas être fort agréable aux Jésuites; aussi n'ont-ils rien épargné jusqu'à cette heure pour la détruire. Ils les ont présentés au roi sous toutes sortes de mauvaises formes. Ils ont accusé leurs philosophes d'enseigner dans la morale des maximes contraires au bien des États, et au respect qu'on doit aux souverains, et, comme leurs théologiens ne sont pas toujours de l'avis des Jésuites, ils n'ont pas manqué de les faire passer pour amateurs de nouveautés et pour Jansénistes, car le Jansénisme est une es-

Digitized by Google

pèce d'hérésie que personne ne peut définir, mais qu'on impute à qui l'on veut, et dont on passe toujours pour convaincu dès qu'on a le malheur d'en être accusé. On a donc vu plusieurs professeurs de l'Oratoire condamnés sans être ouïs, privés de leurs emplois, et chassés des lieux de leur résidence par des lettres de cachet, qui sont aujourd'hui les seuls Canons par lesquels l'Église de France se gouverne, parce que ce sont les seuls dont Monsieur de Paris dispose comme il veut. L'expérience continuelle que les PP. de l'Oratoire ont depuis quatre ou cinq ans des mauvaises dispositions de la cour à leur égard et les exils d'un assez grand nombre des leurs ayant commencé à les intimider, on se résolut de prendre le temps de leur assemblée pour les livrer entièrement au ressentiment des Jésuites, s'ils ne prenaient le parti de se soumettre à leur volonté, et achever de détruire ce qui pouvait encore rester de force et de vigueur dans ce Corps. On leur fit entendre que le roi, étant très mal satisfait d'eux, se porterait aisément à leur ôter leurs colléges, et à les pousser encore plus loin. Rien de tout cela ne leur devait paraître incroyable, dans un temps où l'autorité royale est plus absolue et plus indépendante, et moins tempérée qu'elle ne l'a peut-être jamais été. Ils se rendirent donc, et pour plaire au roi, et pour éviter et se garantir de la tempête qui les menaçait. Ils signèrent un écrit qui est une espèce de profession de foi ou exposition de leur doctrine, telle qu'il plut à monsieur l'archevêque et aux Jésuites de la demander, et dont les copies imprimées se sont répandues partout. Cette histoire fait assez voir combien les Jésuites ont travaillé pour perdre l'Oratoire; et ils y auraient peut-être réussi pleinement si ceux-ci avaient eu assez de courage pour ne se pas départir de leurs sentimens et pour s'exposer, en défendant la vérité, à tout ce qu'ils pouvaient appréhender des mauvaises dispositions où on avait déjà mis le roi à leur égard, et de tout ce qu'on aurait fait dans la suite pour les augmenter. C'est donc la lâcheté des pères de l'Oratoire qui les a sauvés, pour cette fois, de l'entière ruine qu'on leur préparait; mais ils ne s'en sont sauvés qu'en s'assujétissant eux-mêmes aux Jésuites, et en donnant les mains à tout ce qu'ils voudront faire pour établir et autoriser la doctrine de leurs auteurs, et pour abattre celle des Saints Pères: car il serait difficile de rien imaginer de plus glorieux pour les uns, et de plus désavantageux pour les autres, que cette déclaration, comme tout le monde en tombera d'accord, si l'on veut lire avec attention les remarques que l'on a faites sur cet écrit.

Digitized by Google

C'est une chose très ordinaire que les communautés nombreuses, qui prêchent et qui enseignent en divers lieux, choisissent quelques théologiens auxquels elles font profession de s'attacher, et dont elles suivent communément la doctrine. On n'examinera point ici ce que cette conduite peut avoir de bon et de mauvais, à la considérer en général; ce qu'il y a de certain c'est premièrement que, jusqu'à cette heure, on a laissé aux corps cette liberté de se choisir un guide, et, pour ainsi dire, un maître dans la théologie; et lorsqu'une Congrégation a fait ce choix, si l'auteur qu'elle s'engage à suivre est un auteur catholique, et reconnu pour tel dans toute l'Église, il n'y a personne qui soit en droit de l'inquiéter là-dessus, et de lui vouloir prescrire de nouvelles lois, ou abolir celles qu'elle s'est elle-même prescrites. Que s'il se trouve que cet auteur ne soit pas seulement un auteur catholique, mais qu'il soit célèbre par sa sainteté et par sa doctrine; que ses écrits aient eu pendant plusieurs siècles une approbation générale, qu'ils aient été, pour parler ainsi, canonisés par les papes et par les conciles, et que l'Église ait reconnu plus d'une fois la doctrine de cet auteur pour la sienne, on ne peut alors que donner des louanges à ceux qui voudraient se lier particulièrement à cet auteur, parce que c'est moins à lui qu'ils se lient qu'à l'Église, dont ils suivent en ce point les inclinations et les sentimens. Ce procédé, qui ne doit jamais être blâmé, est même quelquefois nécessaire, et il arrive des conjonctures où l'on ne peut se détacher d'un certain auteur sans trahir l'Église, et sans rendre sa foi suspecte, et sans donner aux fidèles une grande occasion de scandale. Quand un homme a été choisi de Dieu d'une manière particulière pour éclaircir et pour défendre quelque vérité importante, quand il a été l'honneur de l'Église contre les hérétiques qui la combattaient, quand les saints docteurs qui l'ont suivi l'ont regardé comme leur règle et leur modèle dans ce point; s'il arrive dans la suite des temps qu'il se forme un parti contre lui, et qu'on entreprenne d'affaiblir ou de ruiner son autorité, alors tous ceux qui aiment véritablement l'Église sont obligés de se déclarer pour cet auteur, parce que ce n'est pas lui qu'on attaque, mais sa doctrine qui n'est plus la sienne, mais celle de l'Église même. C'est précisément le cas dans lequel les PP. de l'Oratoire se sont trouvés. Il n'est pas nécessaire d'étaler ici tout ce que l'on pourrait dire de l'autorité de saint Augustin, principalement en parlant à des Romains qui savent combien de fois et avec quels éloges les papes se sont déclarés pour ce saint

Digitized by Google

docteur, on sait assez qui sont ceux qui dans ces derniers temps se sont déclarés contre lui, et en combien de manières différentes ils l'ont attaqué ; mais ils ne l'ont peut-être fait nulle part avec tant d'audace et tant d'impunité qu'en France : c'est ce qui obligea les PP. de l'Oratoire, il y a déjà long-temps, à s'engager plus solennellement à lui, et à le proposer à leurs théologiens comme celui qui devait être leur maître. Et parce que les matières scolastiques dont on se sert aujourd'hui sont parfois fort éloignées de celles de ce Père, ils y joignirent saint Thomas, qui a toujours fait une profession particulière de suivre les traces de saint Augustin ; et qui s'est lui-même acquis un si grand nom dans les écoles catholiques, qu'il aurait été difficile de donner à saint Augustin un interprète plus digne de lui, et plus généralement approuvé. Cependant c'est une délibération des assemblées précédentes que Monsieur de Paris fait casser dans celle-ci, et, sous prétexte de rendre à quelques particuliers une liberté qu'ils ne cherchaient pas, ou qu'ils ne devaient pas chercher, on a rompu le lien qui, attachant tout le Corps à saint Augustin, l'attachait inséparablement à la doctrine catholique dans la matière de la grace ; c'est principalement au Saint-Siége à voir s'il veut que Monsieur de Paris se donne, à l'égard du plus éclairé de tous les Pères, une autorité qu'il ne pourrait pas s'attribuer légitimement à l'égard de Scot ou de quelque auteur catholique, auquel un Corps aurait voulu s'attacher.

Avant que de passer outre, il y a encore une chose qui mérite bien qu'on y fasse réflexion. Molina et les premiers sectatiurs ne prétendaient pas que saint Augustin fût de leur avis, et se faisaient même un honneur d'avoir quitté les chemins battus, et de s'être ouvert une nouvelle route pour sortir de toutes les difficultés qu'on trouvait autrefois dans la conciliation du libre arbitre avec la grace. Cette première démarche ne leur ayant pas réussi, leurs sectateurs entreprirent de mettre saint Augustin de leur côté, et aimèrent mieux faire violence à toutes les expressions de ce saint docteur, que d'avouer qu'il leur fût contraire. Après avoir joué quelque temps de mauvaise grace ce personnage contraint et emprunté, ils s'en lassent aujourd'hui, et, se croyant sûrs de réussir quoi qu'ils entreprennent, ils ne se contentent pas de mépriser ce saint docteur, ils emploient le poids et la puissance séculière pour forcer les autres à l'abandonner, et ne peuvent souffrir qu'il y ait dans l'Église des théologiens qui fassent profession de suivre sa doctrine. Ils font même quelque

chose de plus : ils lui égalent leur Molina, et, après avoir fait dire aux PP. de l'Oratoire qu'encore qu'ils ne s'attachent plus à saint Augustin, comme ils avaient fait dans les assemblées précédentes, ils ne prétendent pas manquer au respect qu'on doit avoir pour ce Père, ils leur font promettre, quelques lignes plus bas, que ceux qui se donneront encore parmi eux la liberté d'enseigner sa doctrine regarderont avec estime et avec respect, ceux qui sont attachés à des sentimens contraires, c'est-à-dire Molina et ses disciples, traitant ainsi également l'un et l'autre, et les honorant tous deux de même manière et par un même compliment. Secondement, si on ne donnait aux constitutions des souverains pontifes que les sens qu'elles ont en elles-mêmes, et qu'ils ont eux-mêmes donnés, on n'aurait pas lieu de faire des affaires à personne, car, depuis plus de vingt ans qu'on persécute des prêtres et des docteurs sous prétexte de Jansénisme, il ne s'en est trouvé aucun qu'on ait pu convaincre de soutenir un dogme condamné ou de refuser d'en souscrire la condamnation. Il faut donc porter les choses plus loin, et faire tomber les censures des papes sur une autre doctrine que celle qu'ils ont voulu censurer ; en effet, c'est à quoi on donne lieu par ces paroles : *doctrine qui pourrait être suspecte*. Tout devient suspect dès qu'il plaît à l'archevêque et aux Jésuites, et, comme ils sont eux-mêmes les seuls que l'on consulte, et sur la foi de qui le roi se repose en ces sortes d'affaires, on se trouve banni et proscrit comme Janséniste sans avoir rien dit ni rien écrit qui ne se soutienne tous les jours publiquement dans les écoles catholiques et dans les livres les plus approuvés.

Troisièmement, plus les Jésuites se sentent faibles sur leur morale, plus ils font d'effort pour la soutenir. On leur reproche, avec raison, qu'ils se sont fait une théologie de chair qui flatte toutes les passions des hommes, et qui les met en état de suivre tous leurs désirs : ils ne trouvent point de meilleure réponse à toutes les accusations que d'en former une autre contre leurs adversaires, et de les accuser, sans preuve, d'une rigueur sans mesure, d'une sévérité excessive ; c'est de ce nom qu'on appelle en ce pays-ci tout ce qui s'oppose à Escobar et à ses semblables, et il n'est pas étrange que la conduite la plus mesurée, et même la plus mêlée de justes condescendances, paraisse trop rigide à ceux qui jugent de la morale chrétienne par les principes des Casuistes ou par l'impression que l'exemple fait naturellement sur l'esprit des hommes pour les empêcher de condamner comme mauvais ce qu'ils voient presque autorisé par la pratique de tout le

Digitized by Google

monde. Ainsi, dans le nouveau langage introduit parmi les Casuistes, l'obligation d'aimer Dieu est un joug trop pesant et insupportable à la faiblesse des chrétiens; les délais de l'absolution pour donner un peu de loisir aux pécheurs de s'assurer par eux-mêmes de la vérité de leur changement, et de se purifier, par une pénitence de peu de jours, des crimes et des abominations de plusieurs années, sont une tyrannie fâcheuse à laquelle on veut assujétir injustement les personnes qui se convertissent. La violence qu'on fait à ceux qui ont langui long-temps dans les habitudes criminelles, pour les séparer des occasions prochaines de retomber dans leurs désordres, est une injustice qui trouble la société civile, et qui rompt toutes les mesures de prudence que les hommes peuvent prendre pour conserver leur réputation et leur fortune. Je sais bien que l'intention des pères de l'Oratoire n'a jamais été de renoncer à ces sortes de maximes, et qu'ils donneront un sens très différent à l'expression que nous examinons. Mais ils devaient se souvenir qu'ils parlaient à monsieur l'archevêque, et que le public n'a point d'autre idée de ce qu'on appelle rigueur excessive à l'archevêché.

Quatrièmement, ce qu'ils disent ici de la Faculté de théologie est faux et ne se peut soutenir. Il n'y a pas peut-être dans l'Église de Corps si divisé que celui-là : on voit entre ceux qui le composent une guerre continuelle, où la partie la plus saine et la plus considérable est toujours opprimée par l'autre, et où ceux qui se sentent faibles du côté de la raison et de la science ne manquent presque jamais d'accabler leurs confrères par leurs intrigues et par leur crédit. Tout se fait dans la théologie, comme ailleurs, par les ordres du roi, dont monsieur l'archevêque est d'ordinaire le porteur et l'interprète, et tout le monde sait qu'il n'y a rien que cela qui ait empêché la condamnation de la doctrine de la Probabilité, et qui ait mis les Jésuites à couvert d'une censure qui était inévitable.

Cinquièmement, quoique la doctrine de la grâce efficace soit exposée en cet article d'une manière captieuse et pleine d'artifices, on ne s'arrêtera pas à les découvrir. Les PP. de l'Oratoire ont été trompés; et on veut bien ne leur rien imputer à cet égard, que d'avoir été plus ignorans dans ces matières et plus dupes que des théologiens ne le devraient être. Mais on ne saurait leur pardonner ce mot : *ce qui se doit entendre de tout état*, parce qu'il est capital en cette matière, et qu'en détruisant la différence que saint Augustin a mise entre l'homme innocent et l'homme tombé ils donnent un coup mortel à toute la théo-

Digitized by Google

logie de ce saint docteur. C'est ce qu'on ne peut s'engager à traiter dans un mémoire aussi court que celui-ci, mais qui sera sans doute bien entendu de tous ceux qui connaissent et qui aiment véritablement saint Augustin.

Sixièmement, *le Jansénisme condamné ou désapprouvé :* ceci n'est qu'une suite de ce que nous avons déjà remarqué dans la deuxième observation ; on n'a inventé cette belle distinction de Jansénisme condamné ou désapprouvé, qu'afin de donner au nom de Jansénisme toute l'étendue dont on a besoin pour opprimer tous ceux qui déplaisent aux Jésuites et à monsieur l'archevêque : car ce Jansénisme désapprouvé n'a point de bornes, que celles que la passion des Jésuites lui veut donner.

Comme ce qui suit ne regarde que la philosophie, on ne l'examinera pas en détail. Il importe assez peu qu'on suive les opinions nouvelles de M. Descartes, ou les anciennnes d'Aristote; ceux qui sont trompés dans ces sortes de matières ne le peuvent être dangereusement, et on aurait tort de les vouloir inquiéter là-dessus. Mais, quoiqu'on n'ait aucun attachement particulier à l'un ou à l'autre de ces philosophes, on croit devoir faire sur la conduite de la cour à leur égard une réflexion générale.

S'il y avait quelque opinion dans les livres d'un philosophe qui fût contraire évidemment aux vérités de la foi, ce serait à l'Église à en juger et à la condamner, et, si elle le faisait, ce serait sans doute en marquant distinctement les opinions qu'elle voudrait rejeter, et non en condamnant en gros tout un corps de philosophie, composé d'un grand nombre d'opinions différentes, dont la plupart n'ont aucune relation prochaine ni éloignée avec aucune vérité de la foi. Mais c'est une chose de très dangereux exemple, et très périlleux dans les suites, que, sans un jugement ecclésiastique, on oblige une compagnie de prêtres de rejeter généralement tout un corps de philosophie, c'est-à-dire un très grand nombre de sentimens et d'opinions purement philosophiques, et cela par une autorité séculière, ou pour suivre l'opinion qu'il a plu à monsieur l'archevêque de donner au roi.

Il n'y a rien dans les hommes de si indépendant et de moins assujéti aux puissances de la terre, que leur esprit. Ceux qui sont esclaves à l'égard de tout le reste, sont libres dans le choix de leurs opinions; et leurs maîtres, qui disposent comme il leur plaît de leurs vies, ne peuvent disposer de leurs sentimens ; il n'y a que Dieu seul, sous l'autorité duquel l'esprit humain soit

Digitized by Google

obligé de se captiver, parce qu'il n'y a que lui qui soit la vérité essentielle et qui ne puisse jamais se tromper. L'hommage que nous lui rendons en cette qualité, en renonçant à notre propre lumière pour suivre celle de la foi, est une sorte de culte que nous ne saurions transporter à d'autres; et lorsque nous paraissons le rendre à l'Église, ce n'est que parce qu'elle nous parle de sa part, et comme l'interprète infaillible de ses oracles: aussi cet assujétissement de la raison sous l'autorité divine a toujours été regardé comme la première victime que nous devons offrir à Dieu; et nous ne saurions lui en rendre aucune autre qui lui soit agréable, si celle-ci ne l'a précédée. Le sacrifice n'est pas, à la vérité, un sacrifice sanglant, mais on peut dire qu'il n'y en a point de plus précieux, ni qui nous coûte davantage. C'est pourquoi il importe extrêmement de ne rien faire qui en augmente la difficulté, ou qui rebute nos esprits de cette heureuse servitude qui est la source de leur sûreté et de leur salut. Or rien n'est plus capable de faire ces mauvais effets que cet empire absolu que l'on veut prendre sur nous, en nous prescrivant dans des choses indifférentes ce qu'on veut que nous croyions, et nous empêchant de jouir d'une liberté qui nous est acquise par le droit naturel, et que la loi de Dieu nous a laissée tout entière.

Dans les efforts que l'ame fait contre ce nouveau joug, il est à craindre qu'elle ne s'accoutume insensiblement à la révolte, et que la haine d'une autorité usurpée ne prépare nos cœurs, sans que nous nous en apercevions, à des entreprises téméraires contre l'autorité légitime. Mais, outre cela, il est extrêmement dangereux de donner lieu de penser que la croyance de nos mystères dépende des principes de la philosophie, et que notre religion et Aristote sont tellement liés qu'on ne puisse renverser l'un sans ébranler l'autre. Notre foi serait bien chancelante si elle était établie sur des fondemens si peu solides, et les avantages que les nouveaux philosophes emportent tous les jours sur Aristote mettraient bientôt les hérétiques en état de triompher de l'Église et de sa doctrine. Enfin les hommes sont naturellement curieux, et, pour les empêcher de l'être avec excès, il est bon de laisser dans la philosophie un exercice innocent à leur curiosité, et d'imiter en cela la conduite de Dieu qui a livré le monde aux recherches et aux disputes des philosophes: *Mundum tradidit disputationi eorum*. C'est dans ces vues que saint Grégoire de Nazianze, dans un excellent discours qu'il a fait de la modération dans les disputes, après avoir souhaité que la curio-

Digitized by Google

sité fût éteinte et amortie dans ses auditeurs leur conseille d'occuper ce qui leur en reste dans l'étude des choses naturelles, de travailler à se connaître eux-mêmes et à connaître l'univers, et de délasser dans ces matières, où l'erreur ne peut être ni importante, ni périlleuse, le désir déréglé de savoir, qui est naturel aux hommes, et qui est souvent le principe de leurs égaremens et de leur malheur.

Digitized by Google

ÉCLAIRCISSEMENT

SUR LE LIVRE DE M. DE LA VILLE.

(Par Fr. Bernier.)

Il s'agit ici de savoir si l'on peut soutenir tout simplement avec Descartes que *l'essence de la matière consiste dans l'étendue,* ou, comme dit Gassendi, qu'*à considérer les choses selon les lois ordinaires de la nature, l'essence de la matière semble consister dans la solidité, ou impénétrabilité, d'où suit nécessairement l'étendue.* Car l'on prétend que, si l'une ou l'autre de ces opinions est vraie, il s'ensuit que l'étendue, comme essentielle à la matière, ne peut jamais être sans la matière, ni la matière sans l'étendue; ce qui est contraire à ce que l'on enseigne communément dans les écoles : à savoir qu'après la transsubstantiation l'étendue du pain subsiste sans pain, et le corps de Jésus-Christ sans son étendue. L'essence de la matière ne consiste donc pas ni dans l'étendue, ni dans la solidité ou impénétrabilité; mais l'étendue doit être quelque chose d'accidentel à la matière, c'est-à-dire un accident particulier, ou une certaine petite entité qui fasse que la matière soit étendue, et que Dieu, par sa puissance infinie, puisse faire subsister sans la matière. Voilà, en peu de mots, l'état de la question, et le fondement des objections de M. de La Ville, et de plusieurs autres qui l'ont précédé.

Avant que de proposer une pensée qui me semble être très orthodoxe, et fort propre pour accorder la philosophie avec la théologie, et même ôter la difficulté que font ordinairement les hérétiques, en disant qu'il est impossible que le corps de Jésus-Christ soit réellement dans le Saint-Sacrement, parce qu'il ne saurait y être sans avoir son étendue, il est bon de remarquer, premièrement, que les conciles ne disent point que l'étendue réelle et effective du pain demeure après la transsubstantiation, et que le corps de Jésus-Christ soit sans sa propre, réelle et effective étendue; de plus, que le dessein de l'Église et des conciles n'est point de déterminer que les espèces ou les accidens du pain et du vin soient de certaines petites entités distinguées et séparables de la matière, en sorte que ce ne soit point des modes mêmes de la matière, ou quelque autre chose; en troisième lieu, que le concile de Trente, en parlant de ce qui reste

Digitized by Google

après la transsubstantiation, se sert, et apparemment à dessein, non pas du terme *accidentia*, mais du terme *species*, qui signifie *espèces* ou apparences, comme s'il voulait nous donner à entendre qu'après la transsubstantiation les espèces ou les apparences du pain, par une continuation de miracle auquel nous devons soumettre notre esprit, demeurent, quoiqu'il n'y ait plus de pain, ni rien de ce qui pouvait être dans le pain; et qu'au contraire les espèces ou les apparences du corps de Jésus-Christ ne sont point dans le Sacrement, quoique son corps y soit véritablement et réellement.

Tout ceci supposé, ne pourrait-on point répondre à l'objection en distinguant deux sortes d'étendue : l'une réelle et véritable, et qui soit le corps même; l'autre apparente, et qui ne soit que l'apparence du corps ou l'apparence de la vraie et réelle étendue? n'oserait-on point, dis-je, se servir de cette distinction, et dire qu'après la transsubstantiation l'étendue du pain demeure, à savoir l'étendue apparente, quoique l'étendue réelle et effective du pain ne demeure pas, comme n'étant autre chose que le pain qui n'est plus; et qu'au contraire l'étendue réelle et véritable du corps de Jésus-Christ est réellement et effectivement dans le Sacrement, comme n'étant aussi que le corps même de Jésus-Christ, mais que l'étendue apparente n'y est point, ou, ce qui revient au même, qu'encore que l'étendue réelle et véritable du corps de Jésus-Christ y soit, néanmoins nos sens ne l'aperçoivent pas : Dieu, par une continuation de miracle, comme j'ai dit, et par un effet de sa toute-puissance, faisant en sorte qu'à la présence du corps de Jésus-Christ nos sens par des voies extraordinaires soient affectés de la même manière que s'il y avait du pain présent, et voulant que nous nous soumettions à croire que ce que nous représentent nos sens, à savoir le pain, et son étendue, n'est pas, et que ce qu'ils ne nous représentent pas, à savoir le corps de Jésus-Christ, et son étendue, est réellement et effectivement dans le Sacrement?

Et l'on ne doit point dire pour cela que nous sommes donc perpétuellement trompés; car lorsque Jésus-Christ, contre toutes les apparences des sens, nous atteste par ces paroles : *Hoc est corpus meum*, que son corps est dans le Sacrement, c'est en même temps nous avertir de la vérité de la chose, et c'est proprement nous dire que nous ne devons pas en cela nous fier à ce que nos sens pourraient nous en rapporter. Si nos sens sont trompés, conformément à ce que dit saint Thomas,

Digitized by Google

« Visus, tactus, gustus in te fallitur;
« Sed auditu solo tuto creditur : »

si nos sens, dis-je, sont trompés, en ce qu'ils nous représentent la chose autrement qu'elle n'est, et qu'ils nous représentent du pain où il n'y a point de pain, il ne s'ensuit pas pour cela que nous soyons trompés, puisque, comme je viens de dire, nous sommes avertis de la vérité du mystère, et que Jésus-Christ nous assure lui-même que c'est son corps, quoiqu'il ne nous paraisse être que du pain. Il nous faut ici appliquer ce que le même saint Thomas enseigne sur l'apparition d'un enfant entre les mains d'un prêtre qui célébrait, et sur l'apparition même de Jésus-Christ aux apôtres qui allaient en Emmaüs : « Il n'y avait point là, dit-il, de tromperie, comme il arrive dans les prestiges des magiciens ; » *Quia talis species divinitus formatur ab oculo ad aliquam veritatem significandam.*

L'on ne doit point aussi dire que cette opinion soit dangereuse, puisqu'elle ôte entièrement et absolument tout ce qui était dans le pain ; au lieu que l'opinion commune en laisse quelque chose, à savoir les accidens : ce qui pourrait donner occasion à quelque scrupule, d'autant plus que de tous les anciens philosophes il n'y en a pas un qui ait cru que les accidens soient séparables de leur sujet, ou puissent subsister sans leur sujet. Mais voici une difficulté considérable.

Il faut de nécessité, dit-on, que le corps de Jésus-Christ dans le Sacrement soit dépouillé de son étendue, et que toutes ses parties se pénètrent entre elles ; autrement comment le pourrions-nous manger et le transmettre tout d'un coup dans notre estomac comme nous faisons ? Mais, je vous prie, si vous demeurez une fois d'accord que le Fils de Dieu est assez puissant pour faire que le pain soit transsubstancié en sa chair, et que sa chair nous paraisse être du pain, ou pour faire que nous mangions sa vraie chair sans qu'elle nous paraisse chair, pourquoi par un semblable miracle ne pourra-t-il pas faire que nous mangions sa chair véritablement étendue, sans qu'elle nous paraisse être étendue ? Quelle impossibilité et quelle contradiction pourrait-on trouver en cela ? Croyez-vous qu'il soit impossible à Dieu de faire passer un chameau par le trou d'une aiguille ? Cela pourrait être impossible aux hommes ; mais à Dieu, mais à un Être d'une vertu infinie, c'est ce que personne n'oserait soutenir. La chose, direz-vous, est bien difficile à concevoir : assurément ; mais il est encore incomparablement

Digitized by Google

plus difficile de concevoir que toutes les parties d'un corps se pénètrent et n'aient point d'étendue, et cependant que ce corps demeure corps.

Et qu'ainsi ne soit, s'il est vrai que toutes les parties du corps de Jésus-Christ n'aient en soi aucune étendue; les voilà donc toutes, non seulement pénétrées, mais confondues entre elles, et sans aucune distinction réduites à un point, et non seulement à un point physique, qui aurait quelque étendue, mais à un point mathématique, qui n'est en nature que par la seule pensée; voilà donc la tête où sont les pieds, les pieds où est le cœur, le cœur où est le foie, et ainsi du reste: car où et comment imaginer quelque distinction dans un corps dont toutes les parties se pénètrent, et n'ont de soi aucune étendue? Or, cela étant, où est l'idée d'un corps qu'on puisse dire être un corps humain, et différent d'une masse informe? Où est l'idée d'un corps qui soit celui-là même qui a souffert pour nous sur l'arbre de la croix? Je dis plus, où est même l'idée de corps, et où est même l'idée de parties, si toutes les parties se pénètrent, sont destituées de toute étendue, et sont réduites à un point? N'appréhendez-vous point quelque contradiction, et pourriez-vous bien dire ou concevoir qu'une montagne réduite à un point fût encore une montagne? En vérité, monsieur de La Ville, il me semble qu'il est bien dangereux d'aller si vite, et qu'avant que de déterminer absolument que toutes les parties du corps de Jésus-Christ soient destituées de toute leur étendue, et se pénètrent toutes, il y faut bien penser. Cependant si avec tous ces inconvéniens, que je crois incomparablement plus grands que tous ceux que je prévois que l'on me pourrait objecter, il est vrai que la chose soit de foi, et que les conciles l'aient déterminé, il n'y a point à balancer: nous sommes chrétiens, et Catholiques, nous nous y soumettons volontiers; mais si cela n'est pas, et si ce n'est qu'une conséquence conjecturale et qui peut être mal fondée, pourquoi entasser ainsi difficulté sur difficulté? Pourquoi rompre en vue, pour ainsi dire, à toute la philosophie, en détruisant celui de ses principes qu'elle a cru jusques à présent le plus indubitable? Pourquoi se mettre en danger de détruire ce que l'on pose: à savoir le corps de Jésus-Christ, que nous croyons être réellement dans le Sacrement? Et pourquoi, pour éviter tous ces embarras, n'en venir pas, s'il est possible, à la réponse et à l'expédient que je propose?

La pénétration mutuelle des parties du corps de Jésus-Christ dans le Sacrement est une conséquence qui se tire évidemment et

Digitized by Google

nécessairement des paroles des conciles. — C'est là la question ; c'est ce qui ne me paraît point, et M. de La Ville pourrait bien avoir tiré cette conséquence sans que les conciles y eussent jamais pensé. Oh ! qu'il faut être circonspect et sobre à tirer des conséquences dans des matières de cette importance! Croyez-moi, monsieur, les conciles sont bien sages, ils ne s'expliquent qu'autant qu'ils le jugent à propos; et il est à croire que s'ils avaient voulu faire un article de foi de la pénétration des parties du corps de Jésus-Christ, et par conséquent déterminer que l'essence de la matière ne consistât point dans la solidité et impénétrabilité, la chose est d'une telle conséquence, qu'ils l'auraient dit positivement.

Cependant les conciles veulent que le corps de Jésus-Christ soit tout entier sous chaque partie de l'espèce du pain, à la manière des choses spirituelles. Il est vrai que la plupart des Scolastiques parlent de la sorte, mais non pas tous, mais non pas les conciles; et nous voyons que le concile de Trente dit en termes exprès. *divisione facta*, et qu'il ne dit point *ante divisionem*.

Du moins ne saurait-on nier qu'avant la fraction il ne soit tout entier sous toute l'espèce du pain; et après la fraction, sous chaque fragment. Aussi ne le nions-nous pas. — Donc toutes les parties se pénètrent. — Pourquoi cela, et pourquoi les dépouiller de toute leur étendue réelle et effective, si cela n'est pas déterminé par les conciles, et si Dieu est assez puissant pour faire que leur étendue soit et ne paraisse pas?

Prenons, s'il vous plaît, garde à une chose. Lorsque les conciles disent que le corps de Jésus-Christ est tout entier sous l'espèce du pain, pensez-vous qu'ils prétendent que cette espèce soit quelque enveloppe, quelque voile, quelque couverture réelle et effective, ou, si vous voulez, quelque entité qui ait préexisté dans le pain? Ils ne déterminent point que la nature de l'espèce soit telle, et vraisemblablement ils ne veulent autre chose sinon qu'il soit sous les apparences du pain, c'est-à-dire qu'il paraisse être du pain, c'est-à-dire qu'il paraisse à nos sens en toutes choses, en rondeur, en blancheur, en saveur, en pesanteur, en flexibilité, en divisibilité, etc., comme si c'était du pain. Ainsi lorsque le prêtre est dit plier et rompre la sainte hostie; lorsque le signe, le Sacrement, les espèces ou les accidens sont dits être rompus (car on parle fort diversement), croyez-vous qu'il y ait rien de rompu qu'en apparence, ou que rien de ce qui était dans le pain soit rompu? Saint Thomas nous l'enseigne : *Signi tantum fit*

Digitized by Google

fractura; et je tiens que tout cela ne signifie autre chose sinon que du pain en apparence est plié et rompu, sinon que le prêtre paraît plier et rompre du pain. Je voudrais bien qu'on me dît en passant si l'on entend ce que c'est pour un accident pur et simple et sans substance que pouvoir être plié et rompu? Mais je laisse cela à part, pour en venir à quelques comparaisons qui ne me semblent pas tout-à-fait éloignées de notre sujet.

Lorsque du haut d'une montagne nous voyons en bas dans la plaine un homme d'une stature ordinaire, et que nous disons que nous le voyons sous l'espèce d'un Pygmée, prétendons-nous que cet homme soit revêtu ou couvert de la peau d'un Pygmée ou de quelque chose qui ait été dans un Pygmée? Nous ne voulons assurément dire autre chose sinon que cet homme nous paraît comme un Pygmée, quoique d'ailleurs nous demeurions d'accord qu'il a six ou sept pieds de haut. Lorsque le fils de Tobie voyait l'ange son conducteur sous l'espèce d'un jeune homme, est-ce que cette espèce était quelque chose, quelque entité, quelque enveloppe d'un jeune homme? Personne ne dira cela; et voir un ange sous l'espèce d'un jeune homme n'est autre chose sinon voir un ange paraître comme un jeune homme, de quelque façon que la chose se fasse. Enfin lorsque les apôtres voyaient Notre-Seigneur sous l'espèce d'un pélerin, est-ce que cette espèce était autre chose que l'apparence? est-ce que Notre-Seigneur était revêtu des habillemens d'un pélerin? Ce n'est pas le sentiment de la plupart des interprètes; ils tiennent simplement que Notre-Seigneur, par une voie toute miraculeuse, leur paraissait comme si c'était un pélerin. Mais retournons sur nos pas, et nous expliquons pleinement.

Il n'y a point, dit-on, de fragment sous lequel le corps de Jésus-Christ ne soit tout entier. Ceci est vrai, et j'en suis déjà demeuré d'accord. Il est vrai, dis-je, qu'il n'y a point de fragment apparent, ou d'apparence de fragment après la fraction apparente, sous lequel le corps de Jésus-Christ ne soit tout entier. — Donc toutes les parties se pénètrent? — C'est aussi une conséquence que j'ai déjà niée; et je soutiens toujours que Dieu est assez puissant pour faire qu'elles y soient sans se pénétrer et avec toute leur étendue, et cependant que leur étendue ne paraisse pas. Il semble même que lorsque le docteur angélique nous avertit de nous bien souvenir que le prêtre par la fraction ne diminue ni l'état ni la stature du corps de Jésus-Christ, *qua nec status, nec statura signati minuitur*, il semble, dis-je, qu'il suppose en même temps et qu'il nous veuille marquer que l'état,

Digitized by Google

l'ordre, l'arrangement des parties, la stature, et par conséquent l'étendue du corps de Jésus-Christ y soient, quoique tout cela ne paraisse pas. Permettez-moi donc, monsieur de La Ville, que je le dise encore une fois : il faut être extrêmement circonspect à tirer des conséquences des paroles des conciles, et principalement quand ces conséquences tendent à condamner les philosophes d'hérésie : car enfin, pour vous dire ce petit mot en passant, il est toujours bon de ménager un peu les philosophes, ou du moins de ne les pas trop effaroucher; quand une fois ils croient avoir pardevers eux ce qu'ils appellent la raison, vous ne sauriez croire combien la plupart sont opiniâtres, et combien il faut que les autorités qu'on apporte contre eux soient fortes et évidentes pour les tirer de leur philosophie. Ce n'est pas que je n'approuve votre zèle, je veux croire que vous avez très bon dessein, que vos intentions sont très sincères, et que dégagé de tout intérêt, soit de parti, soit de querelle particulière, soit de vanité ou autrement, vous n'avez en vue que la pureté et l'intégrité de la religion; mais cependant il pourrait y avoir de l'excès dans ce zèle, et, pour vous dire franchement ce que je pense, il me semble que vous êtes un peu trop hardi et trop décisif dans vos conséquences, et que vous auriez pu considérer que ce n'est pas sans raison que les conciles ne disent point positivement que *dans le Saint-Sacrement les parties du corps de Jésus-Christ se pénètrent*, et craindre de nous donner une invention purement humaine pour un article de foi.

Il me souvient que lorsque M. l'abbé Colbert, cet illustre protecteur de la philosophie, enseignait, l'on agitait souvent la difficulté dont il est question; mais l'on ne s'emportait point ainsi comme vous faites à condamner si vite et presque indifféremment les Cartésiens et les Gassendistes : l'on disait tout simplement que les philosophes ne devaient point être trop dogmatiques sur les matières qui regardent les mystères; qu'ils ne considèrent les choses et n'en doivent parler que selon qu'elles paraissent dans le cours ordinaire de la nature; qu'il faut toujours s'en tenir ferme à l'essentiel de la doctrine, à savoir que Jésus-Christ est réellement en corps et en ame dans le Saint-Sacrement; que la manière dont il s'y trouve est tout adorable, toute mystérieuse et inexplicable, et qu'il est même dangereux de vouloir trop pénétrer avec nos explications et nos conséquences dans les secrets de Dieu. C'est ainsi, monsieur, que l'on en usait; c'est là la modération avec laquelle l'on parlait; et je puis même vous dire qu'après tout l'on considérait

Digitized by Google

fort ces paroles de saint Augustin, qui sont à peu près les mêmes que celles de ces philosophes que vous condamnez : *Corpus non est, nisi quod per loci spatium aliqua longitudine, latitudine, altitudine ita sistitur, vel movetur, ut majore sui parte majorem locum occupet, et breviore breviorem, minusque sit in parte quam in toto.* Mais passons, s'il vous plaît, à une petite circonstance de voyageur.

Lorsque dans les Indes, je voyais de ces nouveaux chrétiens embarrassés sur le mystère de l'Eucharistie, comme ne pouvant concevoir que sur l'autel il parût y avoir du pain avec toute son étendue sans qu'il y eût du pain, et que le même corps de Jésus-Christ qui avait été étendu dans l'arbre de la croix fût sur l'autel sans qu'il parût y être, pensez-vous que je m'allasse amuser à leur dire que dans tous les corps il y a de petites entités vulgairement nommées accidens; qu'entre ces entités il y en a principalement une appelée *quantité*, qui fait que le corps est étendu, sans toutefois être ou étendue elle-même, ou corps, ou de l'essence du corps, ou le mode du corps, et que Dieu dans l'Eucharistie dépouillant le corps de Jésus-Christ de cette entité, cela faisait qu'il demeurait sans étendue? Pensez-vous, dis-je, que je leur allasse faire tous ces beaux discours? Je m'en donnais certes bien de garde; je les aurais encore davantage embarrassés, et même, comme ils ont l'esprit très subtil, et plus propre aux sciences que nous, quand ils veulent s'y appliquer, peut-être les aurais-je rebutés. Je me contentais de leur dire tout simplement et en trois mots : Quoi! vous demeurez bien d'accord que Dieu par sa toute-puissance a de rien créé le ciel et la terre, et vous aurez de la peine à croire qu'il puisse faire en sorte qu'il paraisse du pain et de l'étendue où il n'y ait ni pain ni étendue, et qu'il ne paraisse point de corps ni d'étendue où il y ait et corps et étendue? certainement c'est restreindre la toute-puissance de Dieu d'une étrange manière que de ne vouloir pas qu'il soit assez puissant pour faire qu'une chose paraisse où elle n'est pas, ou pour empêcher qu'elle ne paraisse là où elle est! Ces bonnes gens s'en allaient avec cela plus contens et plus soumis que si je leur avais fait toutes ces belles explications de philosophie que je viens de toucher.

J'en usais à peu près de même à l'égard de ceux qui, par trop raisonner sur la réalité du corps de Jésus-Christ dans le Saint-Sacrement, avaient quelque appréhension d'être encore en quelque espèce d'idolâtrie. Sans m'arrêter à toutes ces controverses, qui d'ordinaire ne finissent point, je les fortifiais par ces belles

Digitized by Google

paroles de Richard de Saint-Victor : *Tot et tantis signis, et tam miris prodigiis quæ non nisi per te fierint possunt, confirmasti doctrinam tuam, ut nobis timendum non sit in die judicii. Nonne enim cum omni confidentia Deo dicere poterimus : Domine, si error est, a te ipso decepti sumus?* Allez, allez, leur disais-je, n'appréhendez point, vous êtes dans le bon chemin ; n'ayez point peur de trop croire ; vous avez pour garant de votre croyance la Sainte-Écriture, c'est-à-dire les paroles mêmes de Jésus-Christ, de celui qui a ressuscité les morts, et qui s'est ressuscité lui-même pour nous confirmer la vérité de sa doctrine, et pour nous forcer pour ainsi dire à croire à ses paroles, quelque étranges qu'elles nous pussent paraître. Il a dit tout simplement, et sans explication, qu'il nous donnait son sacré corps à manger et son précieux sang à boire ; croyons-le sans tant philosopher, nous sommes en sûreté de ce côté-là. Quand même par impossible la chose ne serait pas, ce ne serait au plus à notre égard qu'une simple erreur qui serait pardonnable, et qui ne saurait jamais nous être imputée ; nous pourrions toujours dire à Dieu avec assurance : *Si nous avons été trompés, Seigneur, c'est vous qui nous avez trompés.* Mais ceci soit dit en passant.

Je soumets très volontiers la réponse que je propose au jugement des plus sages, et principalement de notre sainte mère l'Église romaine, espérant que messeigneurs nos prélats considéreront mûrement que cette réponse est peut-être le seul et unique moyen d'accommoder la philosophie avec le mystère de l'Eucharistie. Car enfin de dire, comme l'on fait d'ordinaire, que l'essence de la matière consiste dans l'étendue radicale, c'est-à-dire à pouvoir être actuellement étendue, ou à exiger d'être actuellement étendue ; que l'essence, dis-je, d'une chose qui est non-seulement en puissance, mais qui est actuellement, réellement et effectivement, consiste, non à être, mais à pouvoir être, à exiger d'être, qu'est-ce que tout cela signifie? et comment veut-on qu'un philosophe se paie de cela, à moins qu'on ne lui apporte une autorité expresse des saintes écritures, ou des Saints Pères, ou des conciles, ce que je ne crois pas que M. de La Ville puisse faire?

Et il est inutile d'objecter que de même que l'essence du soleil ne consite pas à être actuellement lumineux, mais à pouvoir illuminer, l'essence du feu à pouvoir échauffer, l'essence de l'homme à pouvoir raisonner, ainsi l'essence de la matière ne consiste pas à être actuellement solide, dure, impénétrable et

Digitized by Google

étendue, mais à le pouvoir être : car cette comparaison suppose ce qui est en question, et il n'y a nulle parité. L'on sait assez qu'illuminer, échauffer et raisonner sont des actions, et que toute action présuppose l'essence de la chose; mais on n'a jamais conçu l'étendue comme une action, au contraire nous prétendons qu'elle est de l'essence même de la matière, et qu'il est autant impossible de concevoir la matière sans étendue que de concevoir l'homme sans le raisonnable. D'où vient que nous tenons bien que le soleil peut absolument être et n'illuminer pas, Dieu empêchant son activité comme il empêcha autrefois celle du feu dans la fournaise de Babylone; mais non pas que la matière puisse être sans étendue ou l'étendue sans la matière.

De vouloir aussi dire avec quelques Cartésiens que la superficie du pain demeure, c'est encore pis, puisque selon eux la superficie d'un corps n'est autre chose que son extrémité, ou que le corps même en tant qu'il est borné et limité, et qu'ainsi, la superficie du pain demeurant, il demeurerait quelque chose de la substance du pain. De vouloir d'ailleurs soutenir avec Descartes que Dieu peut faire ce qui implique contradiction, je ne saurais n'avouer pas que M. de La Ville a quelque raison de se récrier là contre. Car quoiqu'il ne faille pas, sous prétexte de contradiction, être trop facile à déterminer ce que Dieu peut ou ne peut pas faire; néanmoins de soutenir ainsi crument que Dieu peut faire ce qui implique contradiction : qu'une montagne soit sans vallée, que le tout soit moindre que sa partie, que deux et deux ne soient pas quatre, qu'une chose soit en même temps et ne soit pas, et ainsi d'une infinité d'autres, ce serait vouloir tourner en ridicule la théologie et la religion. Comme si nous n'étions pas obligés de croire que de tous nos mystères il n'y en a pas un qui implique contradiction!

Mais, pour ne m'embarrasser point des réponses des autres et ne m'opiniâtrer point même à celle que j'ai proposée, il me semble que M. de La Ville aurait toujours bien pu, sans blesser sa conscience, permettre aux Gassendistes de philosopher à leur manière, et de dire non pas dogmatiquement, et décisivement comme Descartes, mais qu'*à considérer les choses selon les lois ordinaires de la nature, l'essence de la matière semble consister dans la solidité ou impénétrabilité, d'où suit l'étendue;* car cette manière est tout-à-fait modeste; ils ne décident de rien positivement et absolument; c'est une déférence qu'ils ont pour la théologie, et ils s'en tiennent simplement dans les bornes de la philosophie. Si M. de La Ville avait bien pris garde à tout, il

Digitized by Google

se serait aperçu que Gassendi a cela de particulier qu'il est et philosophe et théologien ; ce grand homme agit partout avec tant de prudence, de précaution et de circonspection à l'égard des saintes écritures, des Saints Pères et des conciles, que j'ose dire que son système de philosophie est du moins autant soutenable dans la religion, et autant bien accommodé à notre théologie, qu'aucun autre.

Ajoutons encore quelque chose qui me vient dans la pensée ; car je prévois que M. de La Ville retournera à la charge, et ne manquera pas de me dire, à l'égard des accidens, que cette proposition de Viclef : *Les accidens du pain ne demeurent point sans sujet dans ce sacrement*, a été condamnée par le concile de Constance, et par conséquent que cette autre qui semble être sa contradictoire : *Les accidens du pain demeurent sans sujet*, doit être véritable et définie. Mais il est inutile de me faire cette objection ; car je ne prétends pas autre chose, selon tout ce qui a précédé, sinon que les accidens, c'est-à-dire *les espèces* ou *les apparences*, du pain demeurent sans pain, ou, pour m'expliquer toujours de la même manière, qu'encore que dans le Sacrement il n'y ait point de pain il paraît néanmoins qu'il y ait du pain : nos sens, à la présence du corps de Jésus-Christ, étant affectés de même que s'il y avait du pain présent.

Il ne manquera pas aussi sans doute de me dire et redire que je n'explique point comment le corps de Jésus-Christ avec toute son étendue naturelle puisse être renfermé dans notre bouche, dans notre estomac, dans un ciboire, etc. J'ai déjà dit que la difficulté est grande, et mes amis me l'ont proposée plusieurs fois, me marquant en même temps que je pourrais peut-être dire, selon mes principes, que si un corps humain était réduit à l'espace précis que ses parties occupent, en sorte que tous les pores et tous les petits vides en fussent exclus, c'est une chose merveilleuse que la petitesse à laquelle il serait réduit. Mais à Dieu ne plaise que j'entreprenne d'expliquer les mystères ! ce serait vouloir mesurer la toute-puissance de Dieu à notre petite et chétive intelligence. Les Saints Pères nous enseignent que Dieu ne manque pas de voies et de moyens pour accomplir ses promesses, mais ils nous avertissent en même temps que ces voies sont toutes merveilleuses et inexplicables. Je vois que lorsque Jésus-Christ institue le saint sacrement de l'Eucharistie il ne parle point d'un corps dont toutes les parties se pénètrent et soient réduites à un point, mais de son véritable et naturel corps. Je ne prétends point tant subtiliser ni raisonner, et, remettant tout sur la puis-

Digitized by Google

sance infinie de Dieu, je me soumets à croire tout simplement que ce même corps avec ses qualités de corps nous est donné dans le Saint-Sacrement, et il me suffit qu'il n'y ait en cela aucune contradiction évidente.

Plût à Dieu qu'on en eût toujours usé de même! nous ne verrions point tant de sectes ni d'hérésies différentes. Pour moi, monsieur, je vous demande quartier, et vous prie de ne m'obliger point davantage à me défendre. Il y a long-temps que je suis persuadé que, quelques moyens que nous puissions prendre pour tâcher d'expliquer les mystères, l'intelligence humaine se trouve toujours courte; et si j'en ai proposé un, ce n'est pas, comme j'ai protesté, que je voulusse m'opiniâtrer à le soutenir; car j'y vois toujours de fort grands inconvéniens; mais j'ai voulu seulement vous faire voir que dans celui de la pénétration, que vous tenez avec tant d'attachement, il y en a du moins d'aussi grands, s'il n'est même absolument impossible, et qu'ainsi la chose n'étant pas d'ailleurs déterminée vous ne deviez pas par-là prétendre ruiner notre philosophie et nous faire déclarer hérétiques. Ce sont des mystères : c'est tout dire; c'est Dieu ou l'Église, son infaillible interprète, qui nous les propose; croyons-les sans tant d'explications, adorons-les, et soumettons-nous-y aveuglément, ne nous risquant jamais à déterminer absolument du sens des saintes écritures ou de la pensée des conciles quand il peut y avoir la moindre difficulté; et du reste, à l'égard des accidens et de l'essence de la matière, si vous m'en croyez, nous en laisserons disputer les philosophes entre eux, pourvu qu'ils parlent avec la modération et la soumission chrétienne que j'ai marquée. Mais voulez-vous savoir ce que vous auriez pu, avec bien plus de raison, reprendre dans Descartes? Je m'en vas vous en toucher quelque chose, quand ce ne serait que pour divertir un peu le lecteur, et lui faire voir le tort que vous faites aux Gassendistes de ne les pas distinguer davantage des Cartésiens.

Selon Descartes, tout est nécessairement plein, et le vide implique contradiction : ce sont ses propres termes, comme il implique qu'une montagne soit sans vallée. Cela étant, il est aisé de voir que selon lui le monde doit donc être éternel, de crainte qu'avant sa création il n'y ait eu des espaces vides; qu'il doit être immense ou infiniment étendu de toutes parts, de crainte qu'au-delà du monde il n'y ait du vide; et enfin qu'il doit être indépendant de Dieu, de crainte que si Dieu en pouvait détruire la moindre partie, il ne se pût faire quelque vide. Mais attendez, je pourrais bien me tromper : Descartes est plus subtil

Digitized by Google

que toutes les écoles; son monde n'est ni fini, ni infini, mais *indéfini*, de même que le nombre des étoiles n'est ni pair, ni impair, mais *indépair*. Comme si entre deux contradictoires, entre fini et infini il y avait un milieu!

En voici un autre qui regarde ensemble la philosophie et la théologie, et qui sans doute surprendra la postérité. Les bêtes, selon la philosophie cartésienne, ne sont que de pures machines insensibles, comme pourrait être une montre, un automate, un tournebroche : voilà ce qu'il faut croire pour être Cartésien. Un chien fera cent caresses à son maître et aboiera après l'étranger, cachera secrètement en terre un os qu'il ira retrouver le lendemain, retournera sur ses pas au lieu de s'arrêter quand par mégarde il aura enfilé une autre route que le lièvre, fera un arrêt devant le chasseur et lui montrera la perdrix, viendra en se traînant et en tremblant recevoir le châtiment quand il aura manqué, se laissera mourir de faim et de tristesse sur la fosse de son maître; une perdrix fera l'estropiée pour sauver ses petits; les fourmis rongeront le grain en un certain endroit de peur qu'il ne germe; les abeilles suivront et reconnaîtront leur reine, ramasseront le miel pour leur provision, et bâtiront leurs petites maisons avec une industrie et une symétrie tout admirable; les castors dans l'Amérique couperont des arbres, et amoncelleront des branches, des herbes et de la terre pour faire des chaussées et des étangs : et tout cela se fera sans connaissance et sans discernement, sans fin, sans dessein, sans prévoyance et sans sentiment! et il se trouvera des esprits assez faciles pour donner dans une telle extravagance! et l'on ne croira pas, ce que j'ai remarqué depuis long-temps, que la philosophie gâte souvent le bon sens et la raison! Cependant c'est sur cette doctrine que Descartes fonde la spiritualité et l'immortalité de l'ame humaine, tâchant d'affaiblir autant qu'il lui est possible les raisons qui jusques à présent en ont passé pour des preuves incontestables. Admirable fondement de la plus importante vérité du christianisme : *Les bêtes ne sentent point!* admirable dogme pour être mis entre les articles de notre foi!

Écoutez celui-ci. Vous croiriez peut-être que ce qui a persuadé M. Descartes de l'existence de Dieu soit la beauté, la grandeur, l'ordre, le mouvement, la constance, l'utilité et le rapport mutuel des principales parties du monde, en sorte que les créatures lui aient servi comme de degrés pour parvenir à la connaissance du Créateur. selon les paroles de l'apôtre : *Invisibilia*

Digitized by Google

Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur? Tout cela, selon Descartes, était peu de chose : nous avions besoin de cette démonstration, qu'il nous a enfin tirée de la profondeur de ses méditations; la voici : Nous avons, dit-il, une idée claire et évidente d'un Être très parfait, d'un Être tout-puissant, tout bon, infini, immense, etc. Or cette idée ne vient point de nous ; nos sens, notre esprit et notre raisonnement étant trop grossiers et trop bornés pour cela; elle ne peut donc venir que de Dieu, qui nous l'a imprimée dès le ventre de notre mère; et voilà par conséquent Dieu qui existe, et dont l'existence est, selon Descartes, prouvée démonstrativement : de sorte que si quelqu'un ne se souvient pas qu'il ait pensé à Dieu dès le ventre de sa mère, tant pis pour lui, les Cartésiens s'en souviennent très bien. Voilà, monsieur, ce qu'on appelle une démonstration à la cartésienne, et une vérité dont la philosophie et la théologie seront à jamais obligées au grand Descartes.

Ce n'est pas tout, voici ce que l'on peut dire être de la plus fine philosophie et de la plus fine théologie. Lorsque vous poussez une boule sur un billard, vous croiriez peut-être aussi que ce soit votre boule qui pousse celle qu'elle rencontre, et qui la met en mouvement? Ce n'est point cela : chez Descartes, et les Cartésiens, c'est une erreur grossière et indigne d'un philosophe et d'un véritable théologien. C'est Dieu qui, à l'occasion seule de la boule rencontrante, met la boule rencontrée en mouvement. Tout ce qu'il y a de causes au monde ne sont que de purs instrumens; elles ne concourent à nulle action et ne font quoi que ce soit, si ce n'est *occasionaliter*. C'est Dieu seul, selon Descartes, qui agit et qui fait tout, et cependant Dieu seul, selon lui, n'est point auteur du mal; la théologie cartésienne sait très bien ajuster tout cela. Pour moi, je ne suis pas assez théologien pour cela, et je ne vois point comment les Cartésiens puissent se tirer d'un si mauvais pas, tant à l'égard de la philosophie, puisque ce sera donc toujours, comme on dit, *Deus in machina*, qu'à l'égard de la théologie, puisqu'ils semblent faire Dieu indifféremment auteur du bien et du mal.

Je ne sais si je dois ajouter que les Cartésiens ne reconnaissent point de véritable liberté, et qu'ils tiennent que le libre arbitre consiste non pas dans l'indifférence ou dans le pouvoir de faire ou de ne faire pas, mais dans le *volontaire*, c'est-à-dire dans une certaine pente nécessaire, qui fait qu'on agit sans qu'on puisse s'empêcher d'agir, ou qu'on n'agit pas sans qu'on soit en pouvoir d'agir. Car après avoir vu les maux qu'une semblable opinion

Digitized by Google

cause dans toute l'Asie, entre les nations qui sont entêtées de prédestination, je ne saurais y penser qu'avec horreur. Quoi! ai-je dit quelquefois en moi-même, serait-il bien possible qu'il y eût jamais eu un homme qui dès le ventre de sa mère eût été assez malheureux pour être de telle manière réprouvé et abandonné de Dieu, que dans tout le cours de sa vie il n'eût pas les graces, les aides, les connaissances suffisantes pour se sauver, et qu'il ne fût jamais en pouvoir de demander pardon à Dieu, de se repentir, de faire la moindre action méritoire? Effrayante pensée! y a-t-il rien qui soit plus capable de jeter les hommes dans le désespoir, ou de les faire abandonner à toutes sortes de vices et de crimes? et peut-on bien, par principe de religion, avoir des sentimens tellement répugnans à une bonté infinie, et tellement répugnans à toute religion? Je n'en dirai pas davantage; j'ai tout dit en trois mots, lorsque parlant de cette doctrine, dans mon traité de la Liberté, je l'ai nommée après un auteur persan l'*éponge de toutes les religions*, comme celle qui, détruisant la liberté, les efface généralement toutes.

Je ne sais aussi si je vous dois dire que les Cartésiens, à force de spéculer sur leur grand principe : *Je pense, donc je suis*, en sont enfin venus, non seulement à croire qu'il est bien plus aisé de démontrer qu'il y ait des substances spirituelles que des corporelles, mais à douter s'il y ait aucun corps dans la nature, et même à tenir plus problable qu'il n'y en ait point et que tout ne soit qu'esprit : car comme cela sent un peu trop les Petites-maisons, peut-être croiriez-vous que ce ne serait pas tout de bon, et que ce ne serait que pour rire, quoique j'en aie des témoignages d'auteurs imprimés, qu'il ne me serait pas difficile de nommer.

Digitized by Google

RÉPONSE DE M. ***[1]

À UNE LETTRE DE SES AMIS

Touchant un livre qui à pour titre : *Sentimens de M. Descartes touchant l'essence et les propriétés du corps opposés à la doctrine de l'Église et conformes aux erreurs de Calvin sur le sujet de l'Eucharistie*, par Louis de La Ville.

Je suis étrangement surpris que vous, Monsieur, et vos amis, qui avez tout autant de bon sens et d'équité qu'on en peut désirer dans les meilleurs juges, ne rendiez aucune justice à ceux qu'on veut appeler Cartésiens et Gassendistes. Un inconnu les insulte et les outrage, et vous entrez insensiblement dans sa passion, au lieu d'examiner s'il a raison. Il semble, pour parler comme l'auteur de la *Recherche de la Vérité*, que l'imagination vive et animée de M. de La Ville vous ébranle en sa faveur, et qu'il répande dans vos esprits, par ses manières contagieuses, un air de prévention et d'injustice.

Lorsqu'on voit un homme qui porte sur le visage des marques sensibles qu'une passion le transporte, doit-on le croire sur sa parole, principalement lorsqu'il maltraite d'injures des personnes de mérite? Comment donc vos amis, qui, dites-vous, ont beaucoup de considération pour l'auteur de la *Recherche*, s'imaginent-ils que M. de La Ville pourrait bien avoir raison dans les erreurs qu'il lui impose? ne voient-ils pas que c'est un homme plein de fiel et d'amertume, et que la colère transporte, ou du moins que c'est un esprit inquiet et brouillon qui aime le bruit et qui prend plaisir à en faire?

Pour moi, Monsieur, d'abord que j'ai lu le titre seul du livre de M. de La Ville, il m'a semblé que je voyais un furieux qui méditait en lui-même les moyens d'exciter des orages et des tempêtes; et lorsque j'ai lu son Épître et le reste de son ouvrage, j'ai vu un homme si transporté et si aveuglé de sa passion, qu'il ne craignait nullement de faire servir la religion à ses intérêts, ni de fournir aux ennemis de la foi des armes pour la combattre. Car vous savez que MM. les auteurs se découvrent dans leurs ouvrages, et que les titres seuls rendent très souvent l'image et le caractère de ceux qui les ont ajustés.

Il faut, Monsieur, que je prouve ce que j'avance, et que je

[1] Malebranche.

Digitized by Google

faire à vos amis quelque espèce de confusion de ce qu'ils se sont laissé surprendre aux artifices de M. de La Ville. Vous ne dispenserez néanmoins de répondre exactement à tout son ouvrage, car vous verrez clairement, par le peu que je vous en rapporterai, que son auteur ne mérite point de réponse.

Si vous faites, Monsieur, quelque réflexion sur le titre du livre, vous comprendrez déjà qu'il ne tiendra pas à l'auteur que bien des gens ne soient hérétiques ou soupçonnés d'hérésie; et si vous lisez avec attention l'épître qu'il adresse à nos seigneurs les évêques, vous jugerez assez qu'il ne pense qu'à les animer contre le fantôme ridicule d'une hérésie imaginaire, duquel il couvre dans son ouvrage tous ceux qui ne donnent pas dans ses sentimens.

N'est-ce pas une chose étrange qu'un homme masqué, sans commission et sans aveu, paraisse en public au nom de *tous les théologiens catholiques*, et conjure nos seigneurs les évêques de foudroyer son fantôme, les assurant que le *Saint-Siége approuvera en ce point tout ce qu'ils feront*, et que le plus équitable des rois, entrant dans sa passion, s'attend qu'ils la favorisent?

Pensez-vous, Monsieur, que Sa Majesté, qui travaille avec tant d'application et de bonté à réduire les Calvinistes, demande par un inconnu que nos seigneurs les évêques décident un point qui ne peut qu'irriter les esprits, que le concile de Trente, assemblé contre les erreurs de Calvin, n'a pas voulu décider, et qui n'étant nullement fondé dans la tradition, puisque les Pères y sont formellement contraires, donnerait beaucoup d'avantage aux hérétiques?

Pensez vous que le souverain-pontife qui gouverne si sagement l'Église ait donné parole à M. de La Ville: *qu'il approuvera tout ce que feront nos seigneurs les évêques* contre les ennemis de cet auteur?

Pensez-vous que tous les *théologiens catholiques* aient donné commission à cet inconnu de solliciter chaudement la condamnation d'une opinion reçue dans l'Église depuis son établissement? pensez-vous que ce soit là le *vœu commun de toute la France?* Ne voyez-vous pas que c'est un visionnaire qui s'attribue toute sorte de droits, et qui s'imaginant entrer dans la confidence de Sa Majesté, prévoir les desseins du souverain-pontife, et renfermer en lui-même les vœux de toute la France et de tous les théologiens catholiques, assure nos seigneurs les évêques que tout ira bien de la part du roi, du pape et de tous les théologiens, et qu'ils rendront un grand service à l'Église et à l'État

Digitized by Google

s'ils satisfont sa passion ridicule et extravagante? Voilà ce que j'ai à dire sur son Épître.

Je vas, Monsieur, examiner en détail l'Avertissement au lecteur, que cet auteur a mis à la tête de son ouvrage, afin de vous faire mieux sentir quel est l'esprit qui le pousse. Cet avertissement renferme peu de paroles; mais il renferme tant de marques de mauvaise foi, d'ignorance, de témérité et d'injustice, que je ne doute nullement que dans la suite vous ne donnerez pas beaucoup de créance à tout ce que l'auteur avance dans son livre contre les honnêtes gens qu'il traduit en ridicule et qu'il veut faire passer pour hérétiques. Je vous prie, Monsieur, de lire d'abord cet avertissement avec quelque attention.

« Je suis obligé, dit-il, de vous avertir, mon cher lecteur, qu'il y a déjà quelques années que j'ai achevé cet ouvrage et que, depuis que je l'ai achevé, la divine Providence m'a occupé à tant d'autres choses, que je n'ai eu ni le loisir de lire ce que les Cartésiens ont pu faire pendant ce temps-là, ni même la pensée de m'informer s'ils ont fait quelque chose. Il m'est seulement tombé entre les mains une troisième édition, revue et augmentée, de la *Recherche de la Vérité*, faite à Strasbourg l'an 1677, qui m'engage à faire une espèce de réparation à celui qui en est l'auteur: car il est vrai qu'il rétracte dans cette troisième édition une erreur qu'il avait laissée glisser dans la première sur le sujet du péché originel, et que je lui reproche dans le chapitre cinquième de la première partie de mon livre. Mais il est si vrai qu'il est ou peu savant en théologie, ou fort téméraire, qu'il n'a pu se dédire de cette erreur sans en avancer deux autres: N'est-ce pas une erreur de dire qu'il est absolument impossible qu'un enfant naisse d'une mère pécheresse ou pénitente qu'il ne naisse en péché? N'est-ce pas encore une autre erreur de soutenir que l'ame d'un enfant est délivrée dans le baptême, pour quelque temps, de la domination du corps, et qu'elle fait alors un acte libre d'amour de Dieu, sans lequel elle ne pourrait être justifiée? Voilà ce que dit et soutient l'auteur de la *Recherche* dans cette nouvelle édition. J'ai cru, mon cher lecteur, que je devais vous en donner avis. »

M. de La Ville rapporte ensuite un assez long passage de la seconde édition de la *Recherche de la Vérité*, qui commence: « Une mère dont le cerveau est rempli de traces[1], » etc., et

[1] Ce passage se trouve page 195 de la seconde édition, page 191 de la troisième, page 97 de la quatrième.

il finit par ces paroles : « Je ne m'arrêterai point ici à combattre des erreurs qui n'ont point de rapport au sujet que je traite; je le ferai peut-être quelque jour : pour maintenant j'en ai assez d'autres à combattre. Si l'on trouve que je l'aie fait avec trop de chaleur et que je me sois servi de quelques expressions un peu fortes contre M. Descartes et ses sectateurs, je proteste que ç'a été sans mauvais dessein, et que j'ai fait ce que j'ai pu pour garder toute la modération que je devais; que je n'en veux qu'aux erreurs de ces messieurs, et que j'ai pour leurs personnes beaucoup d'estime et de respect. »

Voilà, Monsieur, ce que l'auteur, par une honnêteté toute nouvelle, mais aussi malicieuse qu'extravagante, a cru devoir dire pour faire une espèce de réparation à l'auteur de la *Recherche*. Examinons, s'il vous plaît, pied à pied cet avertissement.

MONSIEUR DE LA VILLE.

« Je suis obligé de vous avertir, mon cher lecteur, qu'il y a quelques années que j'ai achevé cet ouvrage et que, depuis que je l'ai achevé, la divine Providence m'a occupé à tant d'autres choses, que je n'ai eu ni le loisir de lire ce que les Cartésiens ont pu faire pendant ce temps-là, ni même la pensée de m'informer s'ils ont fait quelque chose. »

RÉPONSE.

Monsieur de La Ville ne devait-il pas avoir ce respect pour le public de s'instruire lui-même exactement des sentimens de ceux qu'il appelle Cartésiens, avant que d'en instruire le monde ? et pensez-vous, Monsieur, qu'il ait été obligé d'avertir son cher lecteur que « la divine Providence l'avait occupé pendant quelques années à tant d'autres choses, qu'il n'avait pas eu le loisir de lire ce que les Cartésiens avaient pu faire depuis ce temps-là, ni même la pensée de s'informer s'ils avaient fait quelque chose? »

Si la divine Providence l'a tant occupé qu'il n'a pas seulement eu la pensée de s'informer de l'état présent de la philosophie cartésienne, y a-t-il quelque apparence que cette même Providence l'ait suscité pour la combattre? n'est-ce pas lui qui s'érige en censeur sans penser sérieusement à ce qu'il va faire, et qui abandonne fort mal-à-propos sa vocation légitime? vocation, Monsieur, si particulière et si miraculeuse que lui faisant oublier ses études précédentes et les Cartésiens, contre lesquels

Digitized by Google

néanmoins il avait déjà composé son livre, il n'avait pas eu la pensée de s'informer s'ils avaient fait quelque chose de nouveau. Ce début n'est-il pas bien juste et bien judicieux?

MONSIEUR DE LA VILLE.

« Il m'est seulement tombé entre les mains une troisième édition, revue et augmentée, de la *Recherche de la Vérité*, faite à Strasbourg l'an 1677, qui m'engage à faire une espèce de réparation à celui qui en est l'auteur : car il est vrai qu'il rétracte dans cette troisième édition une erreur qu'il avait laissée glisser dans la première sur le péché originel, et que je lui reproche dans le chapitre cinquième de la première partie de mon livre.»

RÉPONSE.

Prenez le sens, Monsieur, sans chicaner sur la construction ou sur la manière dont il s'exprime par ces paroles : « Il m'est tombé entre les mains une troisième édition, revue et augmentée, de la *Recherche de la Vérité*, » etc. Ce n'est pas un crime que de prendre une édition pour un volume, et que de mal arranger de bons termes ; mais c'est un crime contre les lois de la société civile, c'est une conduite contraire à la charité et à la justice que l'on doit au dernier des hommes, que la prétendue réparation qu'il fait à l'auteur de la *Recherche*, en ces termes : « Il est vrai qu'il rétracte dans cette troisième édition une erreur, » etc.

Car premièrement il n'est point vrai que l'auteur de la *Recherche* ait rétracté l'erreur imaginaire que M. de La Ville a combattue dans le cinquième chapitre de la première partie de son livre [1];

2° Il est faux que l'erreur que mondit sieur de La Ville qualifie de *très pernicieuse* soit même une opinion particulière. Je prouve ces deux choses :

L'erreur prétendue sur le péché originel, laquelle M. de La Ville combat dans le cinquième chapitre de la première partie de son livre [2], consiste dans cette proposition extraite de la *Recherche de la Vérité* : « Il y a grande apparence que le règne de la concupiscence, ou la victoire de la concupiscence, est ce qu'on appelle péché originel dans les enfans, et péché actuel dans les hommes libres. » Or ces mêmes paroles, et

[1] Page 90.
[2] Pages 90 et 91.

Digitized by Google

tout ce que M. de La Ville rapporte sur le péché originel dans le cinquième chapitre de la première partie de son livre, se trouve en mêmes termes dans les quatre éditions qui se sont faites à Paris[1], et même dans l'édition de Strasbourg[2]. Donc il n'est pas vrai que l'auteur de la *Recherche* se soit rétracté de sa prétendue erreur.

Je soutiens en second lieu que tant s'en faut que l'erreur prétendue soit une erreur et *une erreur très pernicieuse*, ainsi que M. de la Ville a eu la témérité de l'avancer, qu'au contraire c'est un sentiment qu'on enseigne ordinairement dans les écoles. Saint Augustin est de tous les Pères celui qui a le mieux connu le péché originel. Cependant il dit en plusieurs endroits la même chose que l'auteur de la *Recherche :* « Si autem quæritur si ista concupiscentia carnis in parente baptisato potest esse, et peccatum non esse, cur eadem ipsa in prole peccatum sit, ad hæc respondemus dimitti concupiscentiam carnis, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur[3]. » Il assure que la concupiscence de la chair est péché dans les enfans, et qu'elle est pardonnée dans le baptême. Il dit en cent endroits la même chose dans les livres qu'il a faits contre Julien.

Si M. de La Ville prétend qu'il n'est pas obligé de savoir son saint Augustin, je l'en dispense; mais il devrait du moins avoir lu son Estius avant que de qualifier d'erreur *très pernicieuse* les sentimens qui le choquent. Il aurait vu que cet auteur, qui est entre les mains de tous ceux qui étudient en théologie, enseigne[4] que la concupiscence est le péché originel, et qu'il le prouve par l'Écriture, par saint Augustin et par le concile de Trente. En effet, le concile enseignant, après saint Augustin, que la concupiscence n'est point péché dans ceux qui sont régénérés par le baptême, il fait assez comprendre, après le même saint Augustin, qu'elle est péché dans les enfans qui ne sont point baptisés; parce que alors elle est seule dans leur cœur, qu'elle y domine et qu'elle le détourne du souverain bien pour l'attacher aux créatures. Mais l'auteur de la *Recherche* a expliqué admirablement ces vérités dans le chapitre même que cite M. de La Ville, et principalement dans les éclaircissemens qui y répondent, que ce critique devait avoir lus avant que d'écrire.

[1] Dans la première édition, page 172; dans la seconde, page 190; dans la troisième, page 187; dans la quatrième, page 95.

[2] Page 190.

[3] Livre I, *De nuptiis et concupiscentia*, ch. 25.

[4] In lib. II, sent. dist. 30, § 80, sess. 5, can. 5.

Digitized by Google

Au reste l'auteur de la *Recherche* n'a jamais prétendu que la concupiscence, prise seulement pour l'effort que le corps fait sur l'esprit, fût la même chose que le péché originel : il dit le contraire dans la page même que cite M. de La Ville. S'il était nécessaire, je vous trouverais plusieurs autres théologiens qui, après le maître des Sentences[1], ont avancé la même chose que l'auteur de la *Recherche;* mais cela suffit pour vous faire demeurer d'accord que M. de La Ville ne sait pas trop bien qualifier les propositions, et qu'il n'a point dû nommer *erreur très pernicieuse*, ni donner pour exemple d'une *théologie extravagante*, un sentiment très orthodoxe et très clairement prouvé par l'auteur de la *Recherche*.

MONSIEUR DE LA VILLE.

« Mais il est si vrai qu'il est ou peu savant en théologie, ou fort téméraire, qu'il n'a pu se dédire de cette erreur sans en avancer deux autres : N'est-ce pas une erreur de dire qu'il est absolument impossible qu'un enfant naisse d'une mère pécheresse ou pénitente qu'il ne naisse pécheur ? »

RÉPONSE.

Je vous avoue, Monsieur, que je ne sais comment nommer ce que M. de La Ville appelle espèce de réparation. Imposer faussement à un théologien qu'il s'est rétracté d'une erreur pernicieuse, et, afin de le traiter de peu savant en théologie, et de téméraire, lui en imposer encore deux autres, et les substituer malicieusement à la place de la première, c'est une malignité et une mauvaise foi qui n'a peut-être point d'exemple. S'il y a de l'erreur dans cette proposition, « il est absolument impossible qu'un enfant naisse d'une mère pécheresse ou pénitente qu'il ne naisse en péché, » ce n'est que dans ces paroles : « il est absolument impossible. » Or ces paroles sont de la façon de M. de La Ville : ni ces paroles, ni l'équivalent ne se trouveront point dans la *Recherche de la Vérité*. C'était à M. de La Ville à citer l'endroit où il a vu ces mots ; car, quoique j'aie lu plusieurs fois ce livre, je n'y ai rien trouvé de semblable, ni même qui en approchât. Comme cette proposition est énoncée dans cet ouvrage, tant s'en faut que ce soit une erreur que le contraire est une hérésie : car c'est la créance de l'Église que les enfans

[1] Pierre le Lombard.

Digitized by Google

des mères pénitentes naissent avec le péché originel, aussi bien que les enfans des mères pécheresses. L'auteur de la *Recherche* prouve parfaitement bien que, supposé la communication du cerveau de la mère avec celui de l'enfant, et les lois de l'union de l'ame et du corps, la mère communique nécessairement à son enfant le péché originel, bien qu'elle soit juste ou pénitente, ce qui est la créance de l'Église; et M. de La Ville, par une *espèce de réparation* bien chrétienne, ajoute un *absolument impossible* pour en faire une erreur véritable, qu'il puisse substituer à la place d'une erreur imaginaire qu'il prétend qu'on a rétractée. Voyons, Monsieur, la seconde erreur substituée.

MONSIEUR DE LA VILLE.

« N'est-ce pas encore une autre erreur de soutenir que l'ame des enfans est délivrée dans le baptême, pour quelque temps, de la domination du corps, et qu'elle fait un acte libre d'amour de Dieu, sans lequel elle ne pourrait être justifiée? Voilà ce que dit et ce que soutient l'auteur de la *Recherche* dans cette nouvelle édition. J'ai cru, mon cher lecteur, que je devais vous en donner avis. »

RÉPONSE.

Le cher lecteur qui lira l'avis charitable de M. de La Ville prendra garde peut-être que ces paroles essentielles: *sans lequel elle ne pourrait être justifiée* ont été inspirées à cet auteur par l'esprit de charité et de douceur qui l'a porté à faire cette espèce extraordinaire de réparation. L'auteur de la *Recherche*, dans le passage même que M. de La Ville ne devait pas rapporter pour son honneur, donne une alternative; il dit : « Mais lorsque les enfans ont été justifiés ou par une disposition de cœur semblable à celle qui demeure dans les justes, durant les illusions de la nuit, ou plutôt[1] par un acte libre d'amour de Dieu, » etc. Et M. de la Ville, laissant là l'alternative, ajoute encore, pour fabriquer son erreur, ces paroles : *sans lequel elle ne pourrait être justifiée*. Il trouve ainsi son compte et vérifie par cette plaisante pensée que « l'auteur de la recherche est si peu savant en théologie, et si téméraire, qu'il n'a pu se dédire d'une erreur sans en avancer deux autres. »

Après cela il proteste que « s'il s'est servi d'expressions un peu fortes contre M. Descartes et ses sectateurs, ç'a été sans

[1] Il y a *peut-être* dans une autre édition.

Digitized by Google

mauvais dessein, et qu'il a fait ce qu'il a pu pour garder toute la modération possible. »

Fiez-vous donc, Monsieur, à la bonne foi et sur la capacité de M. de La Ville. Ces pensées sont aussi solides qu'elles sont agréables. Il a fait un Avertissement exprès pour s'acquitter d'une obligation qui faisait quelque peine à la délicatesse de sa conscience, et qui était contraire à la sincérité et à l'amour de la vérité qui lui est si naturel. Ainsi ne craignez point d'entrer dans le même zèle qui le transporte, et suivez avec plaisir les impressions que fait sur votre esprit et dans votre cœur son imagination agréable. Je puis vous assurer que le reste de son ouvrage est aussi judicieux et aussi sincère que les deux pages que vous venez de voir. Mais je n'ai pas le loisir de vous en entretenir fort au long. Je ne crois pas même qu'il soit à propos que ni l'auteur de la *Recherche*, ni MM. Clerselier, Cailli, Bernier, ni aucun autre résiste aux sentimens de M. de La Ville; car il n'y a rien à répondre aux décisions du concile de Trente de l'édition de Strasbourg, que cet auteur rapporte dans le second chapitre de la deuxième partie de son ouvrage. Il ne suffit plus de croire que Jésus-Christ tout entier, c'est-à-dire son corps et son sang, son ame et sa divinité, soit réellement et substantiellement dans chaque partie d'une hostie consacrée, comme le décide le concile de Trente dans toutes les éditions qu'on a faites à Paris, à Rome et en plusieurs autres lieux : il faut encore croire selon l'édition faite à Strasbourg ou en quelque autre ville d'Allemagne; car comment M. de La Ville aurait-il la hardiesse d'imposer au public, en une matière si importante, qu'il est de foi que le corps de Jésus-Christ est dans l'Eucharistie sans aucune étendue, et que la tête, les pieds et toutes les parties qui composent ce sacré corps y sont réduites, non en un point physique, comme le voudraient bien les Cartésiens, mais en un point mathématique ?

Il ne suffit plus de dire avec le concile de Trente :

« [1] Si quis negaverit in sanctissimo Eucharistiæ sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi, ac proinde totum Christum, sed dixerit tantummodo esse in eo ut in signo, vel figura, aut virtute, anathema sit.

« Si quis dixerit in sacrosancto Eucharistiæ sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine

[1] Sess. 13, c. 1, *De sacrosancto Eucharistiæ Sacram.*, c. 4, can. 2.

Digitized by Google

Domini nostri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiæ panis in corpus, et totius substantiæ vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini, quamquidem conversionem Catholica Ecclesia transsubstantiationem appellat, anathema sit.

« [1] Si quis negaverit, in venerabili sacramento Eucharistiæ, sub unaquaque specie, et sub singulis cujusque speciei partibus, separatione facta, totum Christum contineri, anathema sit.

« [2] Si quis dixerit Christum in Eucharistia exhibitum spiritualiter tantum manducari, et non etiam sacramentaliter ac realiter, anathema sit. »

Il faut encore, pour être catholique, croire avec M. de La Ville :

« 1° [3] Que la doctrine du concile est que le corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie perd beaucoup de son étendue sans rien perdre de sa substance ;

« 2° Que la doctrine du concile est que les parties du corps de Jésus-Christ sont toutes pénétrées les unes dans les autres sous les espèces du pain et du vin ;

« 3° Que la doctrine du concile est que le corps de Jésus-Christ est sans étendue dans le Saint-Sacrement de l'autel, et que par conséquent l'essence du corps ne consiste pas dans l'étendue ;

« 4° Que la doctrine des pères du concile est qu'ils conçoivent le corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie sans y concevoir l'étendue propre du corps de Jésus-Christ, et que par conséquent l'idée du corps, selon les pères du concile, n'est pas la même que l'idée de son étendue ;

« 5° Que la doctrine des pères du concile est que le corps de Jésus-Christ, qu'ils conçoivent sans son étendue dans l'Eucharistie, est un véritable corps ; et ainsi que, quand ils le conçoivent de la sorte, ils conçoivent quelque chose de réel, et que ce qu'ils conçoivent néanmoins n'est pas un esprit. »

Voilà, Monsieur, les nouveaux articles de foi que M. de La Ville demande que les Cartésiens croient pour être catholiques, et qu'il ne peut avoir lus que dans quelque édition du concile de Trente faite à Strasbourg. Pour moi qui n'ai vu que les éditions qui sont ici entre les mains de tout le monde, je ne pense

[1] Can. 3.
[2] Can. 8.
[3] Seconde partie, c. 2, pages 107 et 108.

Digitized by Google

pas que vous me fassiez un crime de ne vouloir pas croire aveuglément ces nouvelles décisions. Néanmoins je vous avoue que l'assurance avec laquelle M. de La Ville en parle m'a donné quelque scrupule, et que j'ai cru ne devoir rien omettre pour m'éclaircir de la vérité.

Pour cela il m'a semblé que la voie la plus courte et la plus sûre pour savoir au vrai à quoi m'en tenir, c'était de consulter l'*Exposition de la doctrine de l'Église catholique sur les matières de controverse* [1]. C'est l'ouvrage d'un des plus savans prélats qui aient jamais été dans l'Église, ouvrage qui a été approuvé par un grand nombre d'évêques, admiré de toute l'Europe; et si estimé par le souverain-pontife, qu'il l'a fait traduire en toutes sortes de langues pour servir de règle à tous les catholiques dans toutes les matières contestées par les hérétiques du dernier siècle. Mais quoique la doctrine de l'Église catholique soit expliquée dans ce livre avec une netteté et une exactitude admirable, je n'y ai point trouvé tous ces nouveaux dogmes que M. de La Ville débite avec tant de hardiesse [2] comme la véritable doctrine du concile de Trente, et qu'il compare avec celle de M. Descartes pour avoir quelque prétexte de la traiter d'hérétique.

Après cela, Monsieur, quand M. de La Ville aurait trouvé cette nouvelle doctrine dans quelque édition du concile de Trente qui m'est inconnue, croiriez-vous que les Cartésiens ne fussent pas reçus à s'inscrire en faux contre cette prétendue édition ?

Vous n'avez pas de peine, dites-vous, à vous persuader que le concile n'a rien décidé de tous ces nouveaux dogmes en termes formels, mais vous doutez s'il ne les a point définis du moins conséquemment. C'est un langage que M. de La Ville tient [3] en certains endroits de son livre; car lorsqu'il est un peu moins agité de la passion qui le transporte, il ne peut s'empêcher de demeurer d'accord que l'Église n'a pas condamné positivement l'opinion de M. Descartes. Mais ne m'avouerez-vous pas qu'il faut être d'un esprit fort emporté et fort séditieux pour former une accusation d'hérésie contre des philosophes et des théologiens très orthodoxes sur des conséquences imaginaires qu'ils ont toujours désavouées et condamnées ?

[1] Voyez *Exposition de la Doctrine*, etc., par Bossuet, depuis la page 79 jusqu'à la page 158.

[2] C. 2 de la seconde partie.

[3] Pages 101, 109.

Digitized by Google

Les Cartésiens et les Gassendistes ont sans doute autant de raison de croire que l'essence du corps en général consiste dans l'étendue, que n'en ont à le nier les nouveaux Aristotéliciens. Car il n'est nullement vraisemblable que, si Dieu avait détruit toute l'étendue du monde, que la terre et les cieux, en un mot tous les corps créés pourraient encore subsister avec toutes leurs parties essentielles dans un point purement mathématique, ainsi que le croient ces philosophes. Mais, outre la raison, les Cartésiens ont encore l'autorité des Pères et la tradition de l'Église, ainsi qu'on pourra vous l'expliquer quelque jour s'il est nécessaire.

Car lorsque saint Augustin, par exemple, veut prouver que la nature de Dieu et de l'ame de l'homme n'est point corporelle, il parle toujours conformément à l'idée du corps qu'ont les Cartésiens, et jamais selon l'idée qu'en a M. de La Ville et les nouveaux Aristotéliciens. « Spatia locorum, *dit-il* [1], tolle corporibus, nusquam erunt; et quia nusquam erunt, nec erunt. » Il dit la même chose en cent endroits [2], et je défie M. de La Ville de trouver qu'aucun Père dise positivement que le corps d'un homme puisse être réduit en un point mathématique, et demeurer encore corps humain, c'est-à-dire corps organisé. La raison et la tradition sont donc pour ceux à qui on veut donner le nom de Cartésiens. Cependant si ces philosophes accusaient M. de La Ville de favoriser le parti de Calvin, et de dire, comme les hérétiques, que le corps de Jésus-Christ est dans l'Eucharistie, mais sans son étendue, et par conséquent sans son essence; s'ils le mettaient sans cesse en parallèle avec les hérétiques, à cause que, selon le sentiment de Descartes, conforme à la tradition et à la raison, on pourrait dire que M. de La Ville ne croit pas la réalité, puisqu'il dit de bouche, comme les hérétiques, que le corps de Jésus-Christ est dans l'Eucharistie, mais qu'il le dépouille de sa substance ou de son étendue; en un mot, s'ils traitaient M. de La Ville comme M. de La Ville les traite, quoiqu'ils eussent plus de raison que lui, ils seraient injustes de lui faire un crime d'une opinion de philosophie, quelque hérétiques qu'en pussent être les conséquences, parce que M. de La Ville ne demeure pas d'accord de ces conséquences, ainsi que les hérétiques.

Jugez donc, par-là, de la témérité et de l'injustice de M. de La

[1] Voyez S. Aug., ep. 57, c. 6, *De Genesi ad litt.*, l. VII, c. 22; l. LXXXIII, qu. 51.

[2] L. X, *De Trinitate*, c. 7. *Contra Epist. Manichei*, c. 16. L. IV, *De origine animæ*, c. 12, l. *De Hær.*, 88.

Digitized by Google

Ville. qui, pour satisfaire sa passion ou sa malignité, fait un crime aux Cartésiens sur des conséquences qu'ils détestent comme des hérésies.

Je vous envoie, Monsieur, un Mémoire pour expliquer la possibilité de la transsubstantiation qu'un de mes amis m'a communiqué. Je ne vous assure pas que vous deviez tout-à-fait vous en tenir à ce qu'il dit, ou croire que ces explications soient les véritables. Je ne vous les enverrais pas même si la disposition où sont vos amis ne m'obligeait à cela; mais en fait de manières, celles-là en valent peut-être bien d'autres, quoique apparemment on en puisse trouver de meilleures Nous devrions, Monsieur, imiter la simplicité de nos pères, conserver les avantages que la tradition nous donne sur les hérétiques, et ne pas les combattre avec armes pareilles, je veux dire avec la raison qui leur est commune avec nous. Nous devrions nous unir dans les mêmes sentimens de la foi, nous arrêter précisément aux définitions de l'Église, et ne pas dominer injustement sur les esprits; car ajouter à la foi, ou obliger à croire des opinions de philosophie, fussent-elles très claires et très conformes à la raison, n'est pas un moindre crime que de retrancher quelque dogme défini par un concile œcuménique.

MÉMOIRE

POUR EXPLIQUER LA POSSIBILITÉ DE LA TRANSSUBSTANTIATION.

Dieu ne conserve sans cesse ce qu'il a fait, que parce qu'il veut sans cesse ce qu'il a voulu. Car si Dieu cessait un seul moment de vouloir ce qu'il a voulu, il cesserait dans ce moment de faire ou de conserver ce qu'il a fait.

Un être que Dieu conserve durant trois minutes non interrompues, est toujours le même dans la première et dans la dernière : ce n'est point un être semblable. La raison de ceci est que Dieu conserve un même être, et n'en produit point un semblable, lorsqu'il veut produire un même être.

Un être que Dieu conserve durant la première minute, que Dieu cesserait de vouloir, ou qu'il ne conserverait point durant la seconde, et qu'il voudrait reproduire durant la troisième, serait toujours le même être que si Dieu l'avait conservé durant trois minutes non interrompues; en voici la preuve :

Dieu a la même volonté dans la troisième minute interrom-

Digitized by Google

pue, que dans la troisième minute non interrompue : il veut, dans l'une comme dans l'autre, produire le même être et non un semblable; donc il ne produit que le même être : la même causalité, la volonté de produire une même chose, ne pouvant produire qu'une même chose. Autrement on pourrait dire qu'un corps conservé, ou reproduit sans cesse, ne serait point un même corps, mais un nombre infini de corps qui se ressemblent.

Dieu ne diminue pas son pouvoir par l'usage qu'il en fait; car son pouvoir est infini : il s'étend généralement à tout ce que Dieu peut vouloir. Or Dieu peut encore vouloir ce qu'il a cessé de vouloir; ou bien (afin qu'on ne puisse chicaner) il n'y a point de contradiction que Dieu, par une volonté éternelle et immuable, ait voulu une même chose pour des temps interrompus. Donc Dieu peut faire toute la même chose qu'il aurait cessé de faire. Ainsi un être reproduit est le même que le *produit*, et non un semblable; puisque Dieu a pu vouloir et qu'effectivement il a voulu produire le même être et non un semblable. Appliquons aux espaces interrompus ce que je viens de dire des temps interrompus.

Supposé que Dieu veuille qu'un même être soit à Paris et à Rome, je dis que l'être qui est à Paris sera le même que celui qui est à Rome, et non un semblable. Car la même causalité, ou la volonté efficace de produire la même chose en deux lieux différens, ne peut pas produire deux choses différentes en ces lieux. Si donc Dieu veut produire à Paris et à Rome un même pied cube d'étendue, la substance ou l'essence de ce pied cube sera la même à Paris et à Rome.

Il est vrai que l'imagination et les sens s'opposent ici à la raison : car l'imagination et les sens ne pouvant regarder les créatures dans la cause qui les produit, mais seulement selon leur existence actuelle et locale, ils supposent deux êtres différens, lorsqu'ils ont deux sentimens différens. Car, enfin, les yeux et l'imagination étant affectés de la même manière, par un même corps produit et reproduit, que par deux corps différens, ils jugent toujours qu'il y a deux corps différens, par la même raison que l'on juge ordinairement qu'il y a deux corps, lorsque les yeux sont situés de manière qu'ils ont deux espèces d'un même corps, ou lorsqu'on regarde un corps avec des lunettes à facettes. Il est donc certain que, supposé que Dieu ait voulu que le même pied cube d'étendue fût à Paris et à Rome, ces deux pieds cubes doivent être les mêmes en ces deux lieux.

Mais on dira peut-être que la supposition est impossible, et

Digitized by Google

que Dieu ne peut pas vouloir ce qu'on lui fait vouloir : à quoi je réponds :

1° Que le sentiment qui admet la reproduction des êtres est une opinion commune en théologie;

2° Que c'est à ceux qui bornent ainsi la puissance de Dieu, à démontrer qu'il y a contradiction que Dieu puisse en un même temps vouloir pour Rome ce qu'il veut pour Paris;

3° Je réponds que si Dieu ne pouvait encore faire, ou encore vouloir ce qu'il a déjà fait ou voulu, son pouvoir serait limité, il le perdrait, lorsqu'il s'en servirait, ce qui ne paraît pas vraisemblable.

Enfin je réponds que Dieu peut vouloir tout ce qui se peut concevoir clairement et distinctement. Or on conçoit clairement deux fois ou mille fois une même étendue. Donc Dieu peut vouloir, et produire, par conséquent, mille fois une même étendue.

Il faut maintenant prendre garde que ce qui est essentiel au corps d'un homme est peut-être une certaine partie du cerveau auquel l'ame est immédiatement unie. Il y a bien des choses qui rendent cela fort vraisemblable : comme, par exemple, la douleur que sentent certaines personnes dans les bras et dans les jambes qu'on leur a coupées. Or cette partie essentielle est apparemment très petite, et il n'y a nulle contradiction qu'elle soit beaucoup plus petite qu'un grain de sable. Ainsi cette partie étant reproduite sous les apparences du pain, Jésus-Christ y sera véritablement tout entier, c'est-à-dire sa divinité, son ame et son corps, tout ce qui lui est essentiel, et le même qui est dans le ciel et qui est né de la Vierge; du moins il est certain que tout ceci est possible, et l'on n'en demande pas davantage. Cependant, si cela ne suffit pas pour contenter les plus difficiles, voici une autre manière à laquelle il n'y a point, ce me semble, de réplique :

L'essence du corps en général est bien différente de l'essence du corps en particulier. L'étendue est l'essence du corps en général, mais elle ne le fut jamais à l'égard d'un corps en particulier.

1. Si, au lieu du pain d'un tel boulanger, je m'étais nourri d'un autre qui eût néanmoins toutes les mêmes qualités, quoique l'étendue fût supposée différente, j'aurais certainement le même corps d'homme, quand même je n'aurais pas la même étendue.

2. Si j'avais moins mangé, et que je fusse moins gros ou moins

Digitized by Google

grand, j'aurais toujours le même corps d'homme, quoique je n'eusse pas tant d'étendue.

3. Quand je n'avais qu'un an, j'avais le même corps que j'ai maintenant. Le grand ou le petit n'est donc point essentiel au corps. Ainsi Dieu par sa puissance infinie peut mettre le corps de Jésus-Christ tout entier sous la plus petite quantité; car ce tout entier, selon le concile, n'est pas la tête et les pieds avec toute l'étendue naturelle : car, selon le concile, Jésus-Christ n'est pas dans l'Eucharistie d'une manière naturelle. Le tout entier est, comme il l'explique, la divinité, l'ame et le corps, que je crois néanmoins organisé en toutes ses parties comme son corps naturel. Car c'est ce qui fait que le corps en général ou l'étendue devient le corps de Jésus-Christ [1].

4. Le corps de Jésus-Christ dans le ciel a plus d'étendue que celui qui était dans la crèche, et il n'a pas la même. Or les Pères disent que le corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie est le même qui est né de la Vierge, aussi bien que celui qui est dans le ciel, donc ils n'ont point d'égard à la même étendue. En effet, on peut prouver que telle ou telle étendue n'est nullement essentielle au corps; parce que l'étendue est toujours la même dans les corps les plus différens, comme l'unité est toujours la même dans toutes sortes de nombres. Je prouve ceci :

Dieu fait et conserve partout la même étendue s'il a la volonté de produire partout la même étendue : car Dieu n'a pu vouloir faire que ce qu'il a conçu. Or il me semble que Dieu n'a point deux idées différentes d'étendue; car toute étendue intelligible est partout la même, du moins je n'y puis remarquer aucune différence. Donc Dieu n'a pu vouloir, ni faire par conséquent, qu'une même étendue. Donc ce qui fait la différence essentielle d'un corps en particulier d'avec un autre n'est point l'étendue, puisque toutes les parties de l'étendue ne sont que la même reproduite autant qu'il a été nécessaire pour faire le monde.

Si néanmoins l'on veut absolument que Dieu ait pu produire des étendues différentes, j'y consens; pourvu qu'on m'accorde

[1] Nec enim inter se pugnant, ut ipse Salvator noster semper ad dexteram Patris in cœlis assideat juxta modum existendi naturalem, et ut multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter præsens sua substantia nobis adsit, ea existendi ratione quam etsi verbis exprimere vix possimus, possibilem tamen esse Deo, cogitatione per fidem illustrata assequi possumus, et constantissime credere debemus. *Conc. Trident.*, sess. 13, c. 1.

Digitized by Google

qu'il a pu aussi faire ce monde de la même étendue suffisamment reproduite. Or, cela supposé, il est clair qu'il n'est nullement impossible que le corps de Jésus-Christ, selon toute son essence, de quelque manière qu'on l'entende, soit réduit en un point insensible. Car toute l'essence de l'étendue peut être réduite en un point; et l'étendue d'un corps humain, qui consiste dans l'organisation des parties, peut être réduite sous un espace très petit. La raison et l'expérience en peuvent convaincre : la raison, parce qu'il y a démonstration que la matière est divisible à l'infini; l'expérience, parce qu'on voit avec des microscopes des corps organisés mille fois plus petits qu'un grain de sable invisible.

J'explique encore ceci par la comparaison des nombres aux corps. La différence des nombres ne vient point de la différence des unités : dans dix et dans cent, ce n'est que la même unité répétée ou reproduite. La différence des corps ne vient point aussi des différences de l'étendue : c'est partout la même étendue répétée ou reproduite. Car, comme j'ai dit ailleurs, quoique nos sens et notre imagination nous portent à croire que l'étendue d'un pied cube soit différente d'un autre pied cube, à cause que nous ne découvrons pas la cause qui l'a produite; si nous croyons néanmoins que Dieu a la même idée d'étendue et la volonté de produire la même, certainement nous ne douterons pas qu'il ne produise la même. Ainsi ce peut être partout la même étendue répétée ou reproduite. Mais si l'on ôte l'unité des nombres on les détruit, de même que si on ôte l'étendue des corps on les anéantit. Le monde réduit à un point mathématique est un nombre réduit au zéro. Une infinité de points mathématiques ne font aucun corps, ni même un point physique; tant s'en faut qu'ils puissent faire un corps humain ou organisé, tel qu'est celui de Jésus-Christ.

Digitized by Google

DISSERTATIO

In qua vindicantur a Peripateticorum exceptionibus rationes quibus aliqui Cartesiani probarunt essentiam corporis sitam esse in extensione.

(Par Bayle.)

I.

Prodiit in lucem, hyeme præterita, Parisiis, Tractatus Philosophicus adversus Cartesianos, vafre admodum simulque amarulenter conscriptus. Magno enim eos periculo subjicere doctrinam cœlitus revelatam, non amplius gloriam agi sectæ Aristotelicæ, ipsam agi religionem, veritatibus divinis status moveri controversiam, acerbis et ambitiosis querelis, declamitat Ludovicus a Villa, auctor illius libri. Proinde sibi credit implorandam esse fidem Quiritium, vehementerque admonendos, ut in re valde momentosa, sacri ordinis Antistites videant ne quid respublica Ecclesiastica detrimenti capiat; classicum canendum ad bellum sacrum, philosophiam Cartesii pro tribunali religionis ream sistendam, omnique opera enitendum ut damnetur et anathema fiat in posterum, *Triste jacens lucis evitandumque Bidental,* gladioque ultore armatæ leges in eam animadvertere satagant. Nihil esse ad invidiam Cartesianis conflandam magis idoneum, eorumque abolendam philosophiam, motis semel in religionem animis, sensit vir callidus, ideoque omnium primum rem ad multitudinem efficacissimam, hæreseos metum injiciendum ratus, *tragica desævit et ampullatur in arte*, nullumque non movet lapidem ut ostendat eos abire diversos a patribus concilii Tridentini. Nequid vero desideretur, hoc quoque probare nititur eos peccare adversus lumina philosophiæ naturalis, dum dicunt essentiam corporis sitam esse in extensione. Non sibi defuerunt, ut fama est, nec porro defuturi sunt Cartesiani, quorum refert non videri alienos a decretis concilii Tridentini, quominus hanc invidiæ tempestatem abs se eliminarent, et in posterum eliminent. Nos interim, quos ea cura quietos non sollicitat, alteram apologiæ partem: de concordia Cartesianorum hypothesis cum recta ratione circa essentiam materiæ, libenter susciperemus, in ista diatriba, si liceret nobis esse prolixis quantum requiritur; sed quia amplum adeo argumentum nequit ea qua par est diligentia tractari paucis paginis,

Digitized by Google

id solum nobis seponimus ut vindicemus rationes quorumdam Cartesianorum ab exceptionibus nuperi istius Peripatetici.

II.

Ducatur initium a probatione qua usus est clarissimus Clerselerius Cartesianarum *grande decus columenque rerum*, et sic se habet. « Necesse est substantiam spiritualem aliquid habere inseparabiliter quo in ratione rei spiritualis constituatur et differat a substantia corporea ; sicut necesse est substantiam corpoream aliquid habere inseparabiliter quo in ratione rei corporeæ constituatur et differat à substantia spirituali. Atqui juxta notiones claras et distinctas, in nobis ipsis quasi insculptas, illud quod habet inseparabiliter substantia spiritualis quo constituitur ejus essentiá et differentia a corpore est cogitatio ; illud vero quod habet inseparabiliter substantia corporea quo ejus essentia differentiaque a spiritu constituitur est extensio, ergo, etc. » Contra hanc probationem sic insurgit Ludovicus a Villa : 1° vel Cartesio suffragante, multa esse attributa præter extensionem quorum ope corpus essentialiter differat a spiritibus, nam Cartesium, una cum Aristotele, docere omne corpus esse compositum ex variis partibus ; cum omnibus philosophis, corpus nullam habere per se activitatem, motumve. Quum ergo spiritus sit substantia simplex, intelligens et activa, evidens esse independenter ab extensione assignari posse triplicem differentiam essentialem inter corpus et spiritum, idque in hypothesi Cartesiana ; 2° essentiam corporis non posse consistere in extensione, quantumvis hæc sola agnosci posset differentia inter corpus et spiritum, quia per extensionem corpus non differt ab aliis entibus materialibus, et tamen essentia cujuslibet rei ita est illi propria, ut per eam a cæteris omnibus rebus differat.

III.

Sed facile est vindicare rationem clarissimi Clerselerii ab ejusmodi exceptionibus. 1° Enim dici potest argumentatum esse illum *ad hominem* adversus fere omnes philosophos, qui substantiam dividere solent adæquate in spiritum et corpus per immateriale et materiale tanquam per differentias constitutivas spiritus, et corporis : ex quo sequitur discrimen intercedens inter corpus et spiritum consistere in materialitate, atque adeo substantiam hoc ipso esse spiritualem quod non est materialis. Atqui secundum lumen naturale materialitas consistit in ex-

Digitized by Google

tensione, ergo omnis substantia quæ caret extensione, intelligitur esse immaterialis, adeoque non differre a spiritu. Non ergo sine causa omisisse dici potest Clerselerius observare discrimen quod intercedit inter spiritum et corpus penes simplicitatem, intelligentiam et activitatem, quum hæc attributa non includantur a philosophis quibuscum ipsi res est in differentia constitutiva substantiæ spiritualis, neque attributa opposita in differentia constitutiva substantiæ corporeæ. 2° Ipse Clerselerius non potuit uti istis attributis ad concipiendum discrimen intercedens inter corpus et spiritum, quia si semel supponas materiam carere omni extensione, nullam amplius compositionem partium in ea concipis : ergo concipis eam ut simplicem, ergo ut perfecte similem spiritibus quoad simplicitatem. Itaque frustra est auctor quum opponit Cartesium fatentem omne corpus esse compositum ex variis partibus, Clerselerio non agnoscenti substantiam inextensam differre a spiritu penes compositionem ex variis partibus, quum ideo solum Cartesius fateatur omne corpus constare partibus diversis, quia docet omne corpus esse essentialiter extensum. Non potuit etiam Clerselerius agnoscere discrimen inter corpus et spiritum penes intelligentiam, quia si semel supponas substantiam corpoream et spiritualem perfecte similes in carentia extensionis, nulla potest concipi ratio quapropter substantia spiritualis sit potius essentialiter intelligens quam substantia materialis. Si vero æque potest concipi intelligens substantia materialis, ac substantia spiritualis, æque potest etiam concipi activa; ergo sublata semel extensione a corpore nihil remanet in eo, vi cujus intelligatur differre a spiritu : non compositio, quia res inextensa instar puncti mathematici nullas habere partes concipitur : non carentia intelligentiæ, quia substantia simplex, cujusmodi esset corpus omni carens extensione, æque potest donari virtute intelligendi ac spiritus : non denique carentia activitatis, quia substantia intelligens, cujusmodi esse posset corpus inextensum, æque potest donari activitate ac spiritus. Atque ista quum necessario fluant ex principiis Cartesii, immerito arguitur inconsequentiæ Clerselerius, quod non animadverterit tria superesse attributa essentialia quibus sublata extensione corpus differat a spiritu. Debebat Ludovicus a Villa, qui adeo subactus videri vult in philosophia Cartesiana, recordari ideo Cartesium denegasse cogitationem rei extensæ, quod cogitatio non possit esse modus extensionis, et ideo activitatem, quod res cogitationis expers, indifferens sit ad quemcumque statum.

Digitized by Google

IV.

Saltem, dixerit aliquis, si non juremerito accusavit auctor Clerselerium derelicti Cartesii, merito dixit corpus sublata extensione differre adhuc a spiritu, triplici nomine, scilicet: carentia simplicitatis, intelligentiæ et activitatis. Respondeo non posse hoc dici, quia non magis concipitur substantia inextensa habere partes quam spiritus. Deinde quum Peripatetici fateantur corpus posse spoliari omni extensione, fateantur quoque, necesse est spiritum posse spoliari omni intelligentia, non enim est potior ratio pro uno quam pro alio, ergo fieri posse ut spiritus sit perfecte similis corporis quoad carentiam intelligentiæ, ergo spiritum et corpus, si considerentur quoad attributa essentialia, non differre penes intelligentiam. Si dicas differre penes facultatem intelligendi, quam spiritus habeat non vero corpus, gratis hoc dices, nam unde habes duarum substantiarum tantopere similium quoad carentiam extensionis et intelligentiæ aliaque attributa, alteram habere vim intelligendi non vero alteram, quandoquidem tibi desunt omnes viæ ac rationes quibus cognosci possunt rerum aptitudines? Probo evidentissime: Duobus modis cognoscimus res esse aptas ad aliquam operationem: 1° si cognoscamus eas de facto edere talem operationem; 2° si, comparantes inter se ideam rei et ideam operationis, deprehendamus alteri cum altera recte convenire. Atqui neutro modo cognoscere possumus substantiam carentem intelligentia esse aptam ad intelligendum: ergo, etc. Minor patet quoad priorem modum: probatur vero quoad alterum. Ut cognoscamus posteriori modo aliquid esse aptum ad certam operationem, necesse est cognosci a nobis clare ac distincte ejus naturam independenter ab idea talis operationis, et conferri ideam illius rei ita cognitæ cum idea talis operationis. Verbi gratia, ut quis, ignorans dari actu corpora globosa, judicare possit corpus esse aptum ad formandum globum, necesse est cognosci ab illo naturam corporis præcisi a globo, et applicari ideam corporis præcisi a globo ad ideam globi. Ut quis, ignorans animam actu amare, scire valeat eam esse capacem amandi, necesse est cognosci ab illo naturam animæ abstractam ab amore et hanc deinde notionem applicari rei amanti. Si globi idea nexum habet necessarium cum idea corporis præcisi a globo, et idea rei amantis cum idea animæ præcisæ ab amante, concluditur corpus esse aptum ad formandum globum, et animam ad amandum. Secus, non illud conclu-

Digitized by Google

ditur. Quinimo natura corporis debet cognosci præcisa a facultate formandi globum, et natura animæ a facultate amandi, quia inepte quæreretur an corpus sit aptum formare globum et anima capax amandi nec ne, si consideraretur corpus ut capax amandi, quemadmodum insulse quæsieris an homo sit animal, nisi ad tempus seponas ideam animalis ab idea hominis, ut postmodum eas combinando fias certior alteri cum altera egregie convenire. A pari, ut cognoscamus spiritum, spoliatum omni intelligentia, esse aptum ad intelligendum, necesse est nos habere ideam illius ut præcisi ab aptitudine intelligendi, quam deinde applicemus ad ideam rei quæ intelligit. Si autem idea rei quæ intelligit nexum habet necessarium cum idea spiritus præcisi ab aptitudine intelligendi, concludere debemus spiritum esse aptum ad intelligendum; non vero aliter. Atqui clarum est unicuique experientia propria non posse hoc modo cognosci an spiritus sit aptus ad intelligendum, ergo etc. Probo subsumptum, quia si præscindas spiritum ab intelligentia aptitudinali, habes solum ideam substantiæ: substantia vero in communi non majorem habet nexum cum intelligentia quam cum non-intelligentia, quippe univoce prædicabilis de corpore et spiritu; ergo perperam asseritur spiritus, exutus omni intelligentia, esse tamen essentialiter magis aptus ad intelligendum quam corpus. Ista omnia æqualiter militant contra tertium attributum, nempe activitatem, nullo enim jure dici potest duarum substantiarum cætera perfecte similium alteram esse activam, non vero alteram. Adde quod Peripatetici ultro fatentur corpus habere vim agendi intrinsecam; ergo nisi dicamus corpus esse essentialiter extensum, nunquam deveniemus ad notitiam ejus differentiæ a spiritibus.

V.

Confirmatur hæc doctrina, quia dici non potest corpus inextensum retinere aliquod attributum positivum quod non habeat spiritus, verbi gratia, exigentiam formarum materialium. Quum enim formæ non sint materiales, nisi quatenus fiunt ex materia, dici non potest, absque manifesta petitione principii et circulo vitioso, materiam constitui, in esse materiæ, per exigentiam formarum materialium; nam supponendo aliquas esse formas materiales, supponis quoque substantiam illam inextensam, de qua disputatur an sit materia, an vero spiritus, esse reapse materiam. Et si quis quærat cur aliquæ formæ sint materiales,

Digitized by Google

respondendum erit tibi, quia fiunt concurrente materia, sicut dixisti materiam esse materiam, quia exigit formas materiales. Deinde absurdum est tribuere rebus insensibilibus aliquam exigentiam, nec ego satis mirari queo tot serias admonitiones, amarulantes reprehensiones, facetias et scommata, rationesque evidentissimas abterrere non potuisse Peripateticos ab ejusmodi phrasibus quæ rebus inanimatis appetitum et spontaneitatem tribuunt. Quod si exigentia formarum materialium redigatur ad meram capacitatem recipiendi extensionem, redeunt argumenta superius a me proposita contra aptitudinalem intelligentiam. Etenim materia spoliata omni extensione non aliter concipi potest apta eam recipere, quam quia substantia, in communi, apta nata est esse in corpore et in spiritu (quippe eadem est omnino idea substantiæ in communi et idea substantiæ omni extensione et formis extensionem subsequentibus nec non cogitatione denudatæ, qualis est materia Peripateticorum considerata secundum suam essentiam); atqui ea aptitudo efficere nequit ut materia differat a spiritu, quia substantia, in communi, habens eam aptitudinem potest tamen æque fieri spiritus ac corpus. Ergo licet concipias materiam ut substantiam aptam recipere extensionem, non tamen eam concipies ut essentialiter diversam a substantia spirituali. Profecto si corpus et spiritus semel concipiantur convenire in ratione substantiæ carentis extensione et cogitatione, nulla forma distincte concipitur posse advenire uni quæ non concipiatur posse advenire alteri; ergo impossibile est assignare discrimen essentiale corporis a spiritu per nescio quas exigentias et aptitudines. Ipsi Peripatetici nobis hujus rei præclarum documentum suppeditant: dum enim docent posse dari corpus completum simplex, hoc est, non constans materia et forma, et animas brutorum perfectorum esse indivisibiles, totas per consequens in toto corpore et totas in singulis partibus corporis, satis ostendunt substantias spirituales non posse differre a materialibus penes simplicitatem et ubi definitivum. Dum docent angelos se posse inflare et comprimere, imo se reddere impenetrabiles, satis ostendunt extensionem et impenetrabilitatem non ita esse formas materiæ proprias, ut non possint advenire spiritui, angelos æque fieri coloratos ac corpora (nam quicquid reflectit lucem versus oculos, ut naturaliter facere possent angeli qui se reddidissent impenetrabiles, est coloratum), æque posse tangi ac corpora contra Lucretianum illud: *tangere vel tangi nisi corpus nulla potest res*, uno verbo, æque posse calefieri, frigefieri, humefieri, inflammari, etc. ac corpora.

Digitized by Google

Nam si substantia angelica subjectum est idoneum e cujus potentia educantur extensio, impenetrabilitas, et color, quodque rarefiat et condensetur, quare frigus, humiditas, imo formæ substantiales non poterunt educi ex eodem subjecto quum certum sit frigus, humiditatem, etc., non importare in suo conceptu formali necessariam magis relationem ad materiam, quam extensionem, colorem, impenetrabilitatem, raritatem et densitatem? Dum docent non esse de essentia rei spiritualis, ut careat partibus integrantibus, et formas materiales esse cognoscitivas, satis significant spiritum et corpus non differre a se invicem penes compositionem et facultatem intelligendi. Quid plura? non difficile probarent Scholastici, inter se commissi, res spirituales et materiales differre tantum penes adjuncta quædam extrinseca. Adeo magni refert statim bona principia constabilire, ne si semel in limine aberratum, *prodita judiciis fallacibus omnia primis*, labem minitentur ut *in fabrica si prava est regula prima*, etc.

VI.

Ad secundam exceptionem Ludovici a Villa facilis est responsio; non enim ratione eam probavit sed auctoritate: cui quanquam sæpe multum tribuendum est, nunquam tamen eatenus ut in ejus gratiam, nisi divina sit, ideas distinctas floccifaciamus. Ergo licet ab omni ævo passim scriptum fuerit dari aliqua entia extensa distincta a corpore, nemo tamen sibi hanc crucem figere tenetur, ut spreta idea distincta, qua concipit substantiam extensam et corpus esse unum et idem, imaginari nitatur in rosa verbi gratia materiam, formam substantialem, quantitatem, colorem, saporem, odorem, calorem, siccitatem, opacitatem, gravitatem, etc., tanquam totidem entia diversa sibi mutuo coextensa et commensurata et secum invicem penetrata; nullum enim nobis adest criterium quo judicemus extensionem materiæ et extensionem formæ differre essentialiter, et posse potius penetrari inter se quam cum alia extensione; sed contra concipimus distincte omnia entia extensa ut perfecte homogenea in ratione extensionis; ergo dicere debemus vel nullum horum esse corpus, vel omnia esse corpus. Nec obstat sententia clarissimi illius Cartesiani qui, in suo nunquam satis laudato *De Disquisitione Veritatis* libro, dixit dubium esse an omnia entia creata sint vel corpus vel spiritus, quia non ideo ille credit aliquam creaturam posse esse extensam nec tamen corpus, sed solum aliquam posse esse distinctam a corpore, nec tamen

Digitized by Google

spiritum. Aliunde, quum hæc suspicio non fluat necessario ex principiis Cartesii, minime proponi debebat ut instantia adversus fidissimum ejus sectatorem.

VII.

Succedat jam celeberrimus alter Cartesianus Jacobus Rohaldus, qui, tum viva voce, tum scriptis nitidissimis, sectam maxime reddidit illustrem. Magnifica utitur præfatione auctor, et grandiore cothurno instructus, ea dicit de divina omnipotentia quibus nos plena cera subscribimus; neque enim magis vitio debet verti Cartesianis, si dicant Deum non posse conservare materiam sine extensione, quam Peripateticis, si dicant Deum non posse eam conservare sine exigentia extensionis. Unde patet eadem ratione desumpta ex infinita amplitudine divinæ potestatis probari posse adversus Peripateticos Deum posse spoliare materiam omni exigentia extensionis, qua ipsi probare conantur adversus Cartesianos Deum posse spoliare materiam omni extensione, atque adeo argumenta istius commatis sæpenumero sermones esse abundantes sonantibus verbis uberibusque sententiis, prætereaque nihil. « At, inquit Ludovicus a Villa, non probat Rohaldus, vel alii Cartesiani, dari contradictionem si corpus existat absque sua extensione formali, nisi committendo circulum ridiculum. Dicunt nempe quod quum extensio sit tota essentia materiæ, materia sine extensione esset materia sine materia; ergo ut probent extensionem esse totam essentiam materiæ supponunt eam non posse separari a materia sine contradictione; ut vero probent non posse separari sine contradictione, dicunt eam esse totam essentiam materiæ. » Hic certe desiderare est vel memoriam vel bonam fidem istius auctoris. Passim enim exstant in libris nostrorum hominum probationes directæ et quibus in nulla alia materia meliores dari soleant. Nonne enim ostendunt extensionem esse totam essentiam materiæ quia est differentia specifica materiæ, et esse differentiam specificam materiæ quia per ejus adventum substantia in communi coarctatur ad eam speciem substantiæ quæ corpus sive materia dicitur? Nonne ostendunt extensionem esse totam essentiam materiæ, quia, ut perfecte concipiatur materia et perfecte distinguatur ab aliis entibus, nihil aliud requiritur quam ut concipiatur extensa; quia, sublatis quibuscunque aliis, modo extensione remaneat, remanet idea materiæ, e contra, sublata extensione, non alia remanet idea quam substantiæ in communi? Ne multus sim omnes adhibent probationes quas Peripateticus adhiberet, si probandum

Digitized by Google

ipsi incumberet rationalitatem esse totam essentiam hominis, qua hominis; exigentiam extensionis totam essentiam materiæ. Ergo vel Ludovicus a Villa probaret circulo ridiculo rationalitatem esse totam essentiam hominis, exigentiam extensionis totam essentiam materiæ, etc. vel Cartesiani non probant circulo ridiculo extensionem esse totam essentiam materiæ. Equidem si rogetur Cartesianus quare materia non possit spoliari extensione, respondet: quia hoc implicat contradictionem. Si iterum rogetur quare hoc implicet contradictionem, respondet: quia extensio est essentia materiæ. Si amplius ab eo quæratur quare extensio sit essentia materiæ, respondet: quia extensio ita includitur in conceptu formali sive idea distincta materiæ, ut, ea sublata, pereat funditus idea materiæ, quod idem fere est ac si responderet extensionem esse essentiam materiæ, quia est inseparabilis ab illa. Sed quidquid sit de illa gradatione probationum, nonne quilibet philosophus eodem modo rogatus circa essentiam cujuslibet rei, simili quoque modo responderet? Ergo vel nullæ probationes directæ et immunes a circulo afferri possunt, vel nostræ sunt ejusmodi; ergo quoad hoc punctum pares sunt hinc Cartesianus probans extensionem, illinc Peripateticus probans exigentiam extensionis esse totam essentiam materiæ. At longe melior est quoad cætera ratio Cartesiani, quia exigentia extensionis affixa substantiæ in communi non præbet ullam ideam distinctam, sed conceptum vagum, confusum et manifeste falsum, nisi redigas, contra usum omnium linguarum, exigentiam ad meram potentiam passivam, quæ quum nihil distinctius significet quam non repugnantia omni enti possibili conveniens, inepta est prorsus ad constituendam differentiam specificam materiæ.

VIII.

Dixerat idem Rohaldus extensionem, divisibilitatem, figuram et impenetrabilitatem esse quatuor proprietates essentiales materiæ; extensionem vero constituere essentiam ejusdem materiæ quia concipitur præcedere tres alias. Sed ecce Ludovicum a Villa præpostere agi querentem nec sibi satis constare illum philosophum; docere enim extensionem nihil esse aliud quam actualem partium impenetrationem et positionem extra se invicem, ex quo sequitur impenetrabilitatem esse priorem extensione, quum evidens sit impenetrabilitatem esse principium impenetrationis actualis, non vice versa. Ego vero respondeo nodum in

Digitized by Google

scirpo quæri, et auctorem potuisse ipsum, si voluisset uti ingenita sagacitate, parcereque subtilitatibus, rem expedire. Etenim ex principiis Rohaldi materiam habere partes extra se invicem, materiam esse extensam attributa sunt æque prima et immediata, nec solum identificata inter se realiter, sed etiam secundum nostrum concipiendi modum, quum impossibile sit concipere materiam habere partes, si concipias eam redactam ad punctum mathematicum, cujus idea nulla est in nobis, non magis quam puri nihili: ergo, juxta hæc principia, impenetrabilitas materiæ oritur ab ejus extensione, quandoquidem ratio, cur materia sit impenetrabilis, est quia habet partes, et materiam habere partes idem est formaliter quod materiam habere extensionem. Quamvis vero impenetratio actualis et extensio sint unum et idem, non tamen sequitur impenetrabilitatem esse priorem extensione; neque enim evidens est, ut falso supponit auctor, impenetrationem actualem oriri ab impenetrabilitate tanquam a suo principio; alioquin valeret consequentia, vi formæ, ab actuali impenetratione ad impenetrabilitatem, quod nunquam admittent Peripatetici qui credunt materiam esse ut plurimum actualiter impenetratam, nunquam impenetrabilem. Ipsi Cartesiani, quamvis credant impenetrabilitatem et impenetrationem conjungi necessario in materia, non tamen illam probant per istam, haud nescii propositionem universaliter affirmantem *quicquid habet actus habere principium* esse falsam ut constat exemplo formæ materialis quæ licet habeat incorruptionem actualem, quamdiu conservatur, nunquam tamen habet incorruptibilitatem. Quumque illi sedulo in id allaborent, ne quid in judicando amplius eo complectantur quod distincte concipiunt, minime judicare debent impenetrationem actualem præsupponere impenetrabilitatem, quia impenetratio actualis præcise considerata in se nihil aliud necessario supponit quam rem posse esse impenetratam; si vero consideretur ut extensio materiæ, tunc non præsupponit, sed ponit impenetrabilitatem. Miror Ludovicum a Villa non animadvertisse labem suæ ratiocinationis; nam si actualis impenetratio fluit ab impenetrabilitate tanquam a suo principio, indivisio continui ab ejus indivisibilitate, et quisquis actu non vincitur, dici potest invincibilis, quod est falsum. Non ergo perperam dictum est extensionem prius cognosci quam impenetrabilitatem licet non differat ab impenetratione actuali, neminique mirum videri debet idem attributum, extensionem scilicet, esse simul actualem impenetrationem et principium illius, quum certum sit spiritualitatem animæ esse simul ejus indivisio-

Digitized by Google

nem actualem et indivisibilitatem, et tamen indivisibilitas non concipitur præcedere spiritualitatem. Inter recentiores in dubium est vim calefactivam ignis non distingui a motu actuali ejus partium in quo consistit ejus calefactio, et tamen vis illa calefactiva non concipitur præcedere motum illum actualem. Præterea si Rohaldus constituisset essentiam materiæ in impenetrabilitate præcedente extensionem, æque obscurum nobis dedisset conceptum corporis ac Peripatetici, quia idem fecisset ac si quis essentiam opii explicaret per vim consopitivam. Etenim impenetrabilitas præcisa ab extensione non aliter concipitur quam sub vaga idea facultatis seu potentiæ; distincte vero concipitur si fluere dicatur ab extensione.

IX.

Instat Ludovicus a Villa: « habere partes concipitur necessario priusquam extensio formalis, nec concipi potest extensio formalis quin partes præsupponantur, nam antequam concipiatur res esse hujus vel illius modi, oportet concipere illam esse. Oportet etiam aliquatenus illam esse, priusquam sit taliter vel taliter; partes vero materiæ esse vel intra vel extra se invicem, modi sunt varii essendi illarum, ergo necesse est concipere materiæ partes antequam concipiantur illæ partes vel esse extra vel intra se invicem, eo fere modo quo dicimus concipi oportere animam et corpus priusquam concipiatur anima esse vel extra vel intra corpus. Igitur peccavit Rohaldus in sua principia qui non dixerit essentiam materiæ consistere in eo quod sit substantia constans partibus. » Respondeo 1° erratum esse ad summum a Rohaldo, quod non ascenderit usque ad extremum apicem præcisionum metaphysicarum: qui error levis sine dubio videbitur ipsi adversario, si animadvertat eum qui se auctore diceret essentiam materiæ consistere in compositione ex partibus, non immunem fore a simili culpa, quippe prius est rem esse aptam habere partes quam habere partes, ergo essentia materiæ collocari debet in compositione aptitudinali ex partibus, non vero in actuali. Præterea prius est rem posse fieri aptam habere partes, quam esse actu aptam habere partes; ergo essentia materiæ poni debet non in aptitudine actuali sed in aptitudine potentiali et sic in infinitum. Similiter si non liceat dicere extensionem formalem esse essentiam materiæ, quia extensio formalis supponit partes, non licebit quoque dicere substantiam esse essentiam materiæ quia substantia supponit ens tanquam aliquid prius. Si prius est rem esse, quam esse hoc vel

illo modo, ac proinde prius est partes materiæ esse, quam esse intra vel extra se invicem, ergo a pari prius est partes esse, quam esse partes materiæ (præsertim quia juxta Peripateticos esse partes materiæ vel alterius rei, sunt varii modi essendi partium) et propter eamdem rationem prius est rem existere quam existere vel in subjecto vel sine subjecto; prius substantiam existere, quam esse corpus vel spiritum et sic nullius rei poterit collocari essentia nisi in vago et generalissimo conceptu entis. Modus ergo adhibendus est istis abstractionibus metaphysicis, et sistendum in illis attributis quæ licet fortasse præscindi possint a se invicem, si quis oppido quam in logica fuerit subactus, distincte tamen concipiuntur esse idem realiter inter se et primario secernere varias species entis a se invicem. Talia vero sunt esse materiam et habere partes extra se positas, nam respondeo, 2° vehementer errare auctorem, dum credit partes materiæ esse indifferentes ad penetrationem vel impenetrationem; sunt enim essentialiter impenetratæ, quod sic ostendo:

X.

Si partes materiæ possent poni intra se invicem, tota materia posset redigi in eum statum in quo non occuparet plus spatii quam punctum mathematicum, atqui hoc fieri nequit, ergo, etc. Major non potest negari quia evidens est partes materiæ penetratæ nullum prorsus retinere extensionem: minor vero sic probatur: 1° *ad hominem:* concedit Ludovicus a Villa compositionem ex partibus præsupponi necessario ab extensione formali, ergo ex concedendis quidquid potest extendi formaliter componitur necessario ex partibus, atqui quælibet pars materiæ potest extendi formaliter ut per se patet, ergo compónitur necessario ex partibus, ergo est divisibilis in infinitum, ergo quando est actualiter extensa respondet spatio divisibili in infinitum, ergo singulæ partes spatii sunt divisibiles in infinitum, ergo sunt essentialiter extensæ (sunt enim essentialiter impenetrabiles inter se, ut omnes fatentur), ergo impossibile est ut aliqua pars spatii sit inextensa, ergo quicquid est in spatio respondet alicui parti extensæ, ergo habet necessario aliquam extensionem, ergo impossibile est ut materia redigatur ad eum statum ut non plus spatii occupet quam punctum mathematicum. Non hic inquiro an spatium sit ens corporeum, spirituale, mediæ naturæ inter utrumque, etc.; sufficit mihi quod ultro concedunt Peripatetici spatium esse locum realem et nemine cogitante correspondere

Digitized by Google

rei locatæ, divisibile per mentem in infinitum, ejusque partes non posse poni intra se invicem : nam inde sequitur nullam esse partem designabilem in spatio, cui aliqua materiæ portio actualiter extensa non possit commensurari ac proinde nullum esse locum in spatio pro punctis mathematicis, si enim punctum ejusmodi poneretur in spatio aliquid inextensum commensuraretur loco capaci recipiendi aliquid extensum, quod contradictionem implicat.

XI.

Probatur 2° eadem minor, quia impossibile esset reddere extensam materiam quæ semel penetrationem esset passa, ut sic ostendo. Materia penetrata se haberet eodem modo quoad positionem in spatio, quo multitudo punctorum mathematicorum penetratorum; atqui multitudo punctorum ejusmodi non potest fieri extensa, ergo, etc. Non potest negari major, nam quantacumque sit differentia inter punctum mathematicum et partes materiæ penetratæ quoad simplicitatem, certum est multitudinem punctorum mathematicorum penetratorum esse compositam ex pluribus entibus, non secus ac materiam penetratam, nec magis esse positam in spatio sub quocumque respectu indivisibili quam materiam penetratam. Minor vero probatur omnibus argumentis tum physicis tum geometricis quibus probatur adversus Zenonem continuum non posse componi ex punctis mathematicis. Dicant quicquid velint Zenonistæ adversus demonstrationes geometricas quibus opprimuntur, nunquam excutient pondus istius ratiocinii: *nihilum additum nihilo non facit ens reale; ergo nihilum extensionis additum nihilo extensionis non facit extensionem.* Certe vel mens nostra nihil clare et distincte percipit, vel clare et distincte percipit non posse exsurgere aliquam extensionem ex aggregatione plurium entium, nisi singula illa entia habeant aliquam extensionem, quia extensio nihil aliud esse concipitur quam appositio rei extensæ ad rem extensam. Atque hinc adeo est cur omnes physicorum sectæ, rejectis punctis mathematicis, componant hodie, quum philosophia severissimo examini subjecta est, continuum vel ex punctis inflatis, vel ex atomis Epicuri, vel ex partibus divisibilibus in infinitum Aristotelis : magno utique argumento compositionem continui ex punctis Zenonis videri omnibus impossibilem; alioquin nunquam derelicta fuisset ea hypothesis, quia ejus est opportunitas ad vitandas difficultates quibus premitur sententia componens con-

Digitized by Google

tinuum ex partibus extensis. Eadem vero argumenta quæ probant contra Zenonem probare quoque contra materiam penetratam hinc patet evidentissime, quia quælibet pars materiæ penetratæ est nihilum extensionis, ergo sicut ex quantalibet multitudine punctorum mathematicorum juxta se positorum nunquam fieri potest extensio, quia ponere unum punctum juxta alterum, nihil aliud est quam addere nihilum extensionis nihilo extensionis, ita etiam ex quantalibet multitudine partium materiæ semel penetratæ juxta se positarum nunquam fieri potest extensio, quia ponere unam partem materiæ penetratæ juxta alteram nihil aliud est quam addere nihilum extensionis nihilo extensionis. Nec dicas materiam non manere penetratam quando pars altera illius ponitur juxta alteram: non enim ideo tollis difficultatem; nam finge ex una parte multitudinem infinitam punctorum mathematicorum penetratorum, et ex altera infinitam multitudinem partium materiæ similiter penetratarum, et Deum velle liberare tum puncta mathematica, tum partes materiæ a penetratione in qua detinentur. Concipis sane Deum hoc facere collocando puncta juxta se invicem, et partes quoque materiæ juxta se invicem, nam hoc modo et puncta et partes videntur non fore amplius intra se invicem, in quo consistit penetratio. Bene habet: ergo ut tollatur penetratio, pars una materiæ collocatur juxta alteram et punctum unum juxta alterum: atqui punctum positum juxta alterum non facit ullam extensionem, quia scilicet utrumque est nihilum extensionis; ergo etiam pars una materiæ penetratæ collocata juxta alteram non faciet ullam extensionem, quum utraque sit nihilum extensionis. Vertant se in omnem partem adversarii, nunquam afferent bonam disparitatem, quia evidens est partes materiæ penetratæ esse singulas nihilum extensionis et liberari a penetratione, quatenus ponuntur juxta se invicem; ergo quando liberantur a penetratione, unum nihilum extensionis ponitur juxta alterum, unde non magis exsurgere potest extensio quam ex appositione puncti ad punctum. Profecto majus esset miraculum si Deus ex nihilo extensionis faceret extensionem, quam fuit productio mundi ex nihilo, quia extensio illa fieret ex nihilo, non solum tanquam ex termino a quo ut mundus, sed etiam tanquam ex causa componente, quod contradictionem implicat.

XII.

Ac ne illud quidem verum est partes materiæ penetratæ libe-

Digitized by Google

rari posse a penetratione, si ponantur juxta se invicem : nam sicut physici probant demonstrative punctum appositum puncto penetrari cum ipso (quæ nova ratio est cur punctum additum puncto non faciat extensionem), ita demonstrari potest partem materiæ penetratæ appositam alteri parti penetratæ penetrari cum illa. Sicut enim punctum appositum puncto tangit illud secundum se totum et secundum omne spatium quod occupat, in quo consistit penetratio ; ita pars materiæ penetratæ apposita alteri tangit illam secundum se totam et secundum omne spatium quod occupat : nam si tangeret illam secundum aliquid sui et aliquam partem spatii quod occupat, non tangeret vero secundum aliquid aliud sui et alteram spatii partem : non esset penetrata, contra suppositionem. Ut clarior fiat difficultas, adverte quod si corpus bipedale penetraretur cum altero corpore bipedali, Deus posset separare quatuor illos pedes materiæ a se invicem, absque eo quod redderet illis impenetrationem actualem, et collocare illos in locis dissitis ita ut quilibet futurus esset in spatio perfecte indivisibili. Suppone jam Deum separatos illos quatuor pedes penetratos admovere ad se invicem, reddereque contiguos manentes penetratos : concipis sane fieri non posse quin pes A tangat pedem B secundum se totum et secundum omne spatium quod occupat, et sic de cæteris ; ergo concipis materiam penetratam non fieri impenetratam, præcise quia pars una separatur ab altera ; ergo possunt manere penetratæ post separationem : atqui si manentes penetratæ iterum conjungerentur, non tolleretur penetratio per eam conjunctionem, ergo a pari Deus ponendo præcise partes materiæ penetratæ juxta se invicem non eas liberat a penetratione : ergo contradictorium est supponere partes materiæ, semel intra se invicem positas, poni extra se invicem, nam ponuntur extra se invicem ex suppositione, non ponuntur vero quia pars penetrata posita juxta partem penetratam penetratur cum ipsa. Cæterum, ex eo quod punctum additum puncto non possit facere extensionem, sequitur manifestissime neque spatium neque corpus posse constare punctis mathematicis, quandoquidem spatium essentialiter extensum est, corpus vero saltem ut plurimum. Hinc ulterius sequitur materiam non posse penetrari, nam si nihil est in spatio quod non sit extensum, et quicquid est in spatio commensuretur cum illo, nihil autem in extensum possit commensurari rei extensæ, sequitur materiam penetratam non posse poni in spatio, ergo non posse esse in rerum natura. Propter eamdem rationem non potest unum corpus penetrari, quin totus

Digitized by Google

mundus penetretur, nam si, verbi gratia, partes globi plano impositi perfecte penetrarentur, plano manente in suo statu naturali, non amplius globus posset tangere planum, quod est absurdum; nam neque posset tangere illud in parte divisibili, quum res inextensa commensurari nequeat rei extensæ, ut per se patet, neque in parte indivisibili, quum res extensa ex ante dictis non constet ex punctis mathematicis, ergo ut globus penetratus posset tangere alia corpora, necesse esset illa penetrari, quod erat probandum.

XIII.

Non aliter mihi videntur adversarii explicare posse qui materia semel penetrata evadere possit extensa, quam dicendo extensionem produci de novo tanquam ens adæquate distinctum a materia et adjungi materiæ. Sed hæc responsio non caret difficultate: nam de illo ente quæri potest an sit extensum nec ne. Non negabis esse extensum, quandoquidem extendit materiam, ipsique extensæ coextenditur. Si vero est extensum, rursus quæro an sit tale per se, an per aliud. Si per aliud, dabitur progressus in infinitum. Si per se, ergo datur aliquod ens extensum per se et cujus partes per se sunt extra se invicem. Quod si res est, cur eo non contenti sumus? cur ex eo non dicimus constare mundum? cur multiplicamus entia sine necessitate? cur non æque dicimus partes materiæ esse per se extensas ac partes extensionis? ut prætermittam, istud ens vere fieri per creationem, quia vel nihil concipimus, vel concipimus impossibile esse ut res inextensa, qualis supponitur materia, sit causa materialis, hoc est causa componens (nam hæc solum habetur idea causæ materialis) rei extensæ. Si vero creatur, est substantia, ergo habet quidquid materia Cartesianorum, ergo Peripatetici vel imprudentes admittunt substantiam essentialiter extensam præter suam chimericam materiam inextensam, ergo, etc. Ad hæc, explicari non potest qui materia fiat extensa per adjunctionem entis extensi ab ipsa adæquate distincti, quum non magis concipiatur aliquid posse esse extensum extensione aliena, quam existere existentia aliena, et evidens sit aurum non fieri argentum etiamsi exquisitissime misceatur cum argento, Deum non fieri extensum, etiamsi, ut docent theologi, penetrative uniatur extensioni mundi; animam nec fieri extensam nec corpoream etiamsi dicatur uniri penetrative cum corpore. Ergo quocunque modo materia permisceatur et conjungatur cum extensione, non magis dici debet ex-

Digitized by Google

tensa, quam anima rationalis dicitur corporea; vel eo solum modo debet dici extensa, quo lignum dicitur deauratum: atqui denominatio deaurati non impedit quominus lignum remaneat vere et physice lignum; ergo denominatio extensæ non debet impedire quominus materia vere et physice remaneat inextensa. Impossibile autem est ut extensio sit modus essendi rei manentis inextensæ; ergo extensio non est modus essendi materiæ, sed ad summum substantia materiam undique ambiens, ergo soli extensioni physice convenit ut sit substantia extensa, sicut soli auro circumquaque filum ambienti, ut sit substantia aurea, ergo materia non fit intrinsece et realiter extensa quando conjungitur cum extensione; præsertim quia extensio adveniens materiæ per se inextensæ penetratur cum illa, quod vero penetratur cum alio non potest illud extendere. Afferant adversarii aliquam disparitatem quæ non sit *petitio principii*, vel saltem intelligibiliorem quam eductionem formarum, *et* erunt nobis *magnus Apollo*. Prætermitto rationem desumptam tum ex eo quod partes spatii, durationis, et numeri necessario sunt extra se invicem, fatentibus adversariis, tum ex eo quod si partes materiæ ponerentur intra se invicem, totum non esset majus sua parte, ut per se patet, nam magnitudo corporis æstimatur solum ex ejus dimensionibus, unde est quod Peripatetici constanter dicant ulnam ferream et ligneam esse æquales, licet ferrum juxta eos plus materiæ contineat quam lignum sub eadem dimensione. Prætermitto etiam morosius quærere de natura et productione impenetrabilitatis, quam tenentur distinguere a positione actuali partium extra se invicem, quum positio actualis angelorum, partium spatii, et formarum extra se invicem non illis afferat impenetrabilitatem. Quæri posset an impenetrabilitas sit ens extensum et impenetrabile nec ne: si negative responderetur; qui ergo ipsa in punctum redacta per totam naturam corpoream effundat suam virtutem. Si affirmative; qui ergo penetrari possit cum materia et cum extensione et sic de cæteris. Sed nos ista longius abriperent qui solas defendentis partes susceperimus, non vero accuratum totius quæstionis examen. Ex dictis patet 1° quod nisi statuamus partes materiæ natura sua esse extra se invicem, statuendum est eas esse natura sua intra se invicem, nec posse proinde indiscriminatim vel esse intra vel extra se invicem (parum moror exemplum hominis quia altera ejus pars est spiritus, altera corpus), 2° doctrinam Cartesianorum circa impenetrabilitatem materiæ iis fundari principiis quæ si negentur, ruat omnis certitudo et fœdissimus inducatur Pyrrhonismus. Ejusmodi sunt

Digitized by Google

istæ propositiones : « Nihilum additum nihilo non facit ens reale : Punctum additum puncto penetratur cum illo nec facit extensionem : Omnes spatii partes sunt essentialiter extensæ : Corpus coextenditur loco in quo ubicatur : Non potest dari coextensio inter rem inextensam et rem extensam : Ens inextensum unitum enti extenso æque remanet inextensum, ac corpus unitum spiritui remanet corpus : Penetratio non extendit res penetratas : Totum est majus sua parte. » Nihil ergo aliud est talem doctrinam sollicitare quam dare operam ut laciniosis distinctionibus obscuretur veritas luce clarior meridiana, veluti quum Scotistæ nescio quibus vitiligationibus freti credere recusant totum identificari cum partibus simul sumptis et unitis.

XIV.

Aliquanto fusius ista prosecuti sumus, quod videatur credere Ludovicus a Villa (quamvis non præter solitum astutus declarare recusarit suam de essentia materiæ sententiam) differentiam specificam materiæ consistere in compositione ex partibus, nam hoc attributum præsupponi ab extensione et ultra extensionem concipi debere in materia, materiamque distinguere a spiritu. Ostensum est, ni fallor, esse contradictionem in adjecto, si quis dicat materiam esse compositam ex variis partibus et tamen redigi ad spatium indivisibile : ideoque solum concipi extensionem in materia, quia concipitur in illa distinctio partium, et vice versa. Ergo per illud attributum præcisum ab extensione non concipitur materia distincta a spiritu, ergo fallitur auctor qui de cætero eam nobis tradit ideam materiæ quam communem agnoscit formis omnibus substantialibus et accidentalibus toto cœlo diversis a materia, parum memor censuræ quam eo nomine in clarissimum Clerselerium exercuerat. Forte putat sibi licere, qua theologo, quæ in philosophis reprehendit, quemadmodum sibi fas esse credit, qua theologo, refutare errores philosophorum theologiæ contrarios, nulla meliore substituta doctrina in locum rejectæ. Profecto qui tam infensus exagitat recentiores Philosophos, non suam de essentia materiæ sententiam suppressisset, nisi eam credidisset nimiis obnoxiam difficultatibus.

XV.

Tertius et ultimus Cartesianus cujus causa nobis agenda sit, celeberrimus auctor est libri *De Disquisitione Veritatis*, stupenda

Digitized by Google

vir sublimitate ingenii, qui non satis existimans se *maris et terræ numeroque carentis arenæ mensorem*, *Aërias tentasse domos*, *animoque rotundum percurrisse polum; extra processit longe flammantia mœnia mundi*, et naturam intelligibilem ipsumque adeo mundum archetypum *peragravit mente animoque*, *unde refert nobis victor*, quid et quomodo operentur spiritus. Ei potissimum irascitur Ludovicus a Villa, ut proinde hæc videatur futura difficillima pars totius disputationis. Probat Cartesianus ille extensionem esse essentiam materiæ, « 1° quia nihil distincte concipimus in materia quod præcedat extensionem, ut vel hinc manifeste constat quod Peripatetici explicare rogati quid illud rei sit quod admittunt in materia ultra extensionem, diversis modis id faciant, quibus omnibus palam fiat non aliter illud ab iis intelligi quam sub idea entis vel substantiæ in communi; quippe hanc ideam nulla includere attributa materiæ propria.... Quod vero dicunt illud esse subjectum et principium extensionis, gratis dici et absque conceptu distincto ejus quod dicitur, sed ad summum juxta vagam et logicam ideam subjecti et principii, cujus novum subjectum novumque principium fingi valeat et sic in infinitum; 2° quia sejuncta extensione a materia tolluntur omnes proprietates quæ ad ipsam pertinere distincte concipiuntur, remanente licet ea re quam Peripatetici fingunt esse illius essentiam. Nam clarum esse ex materia ejusmodi formari non posse cœlos, terram ullamve creaturam visibilem : e contra dempto illo ente quod fingunt esse essentiam materiæ, modo remaneat extensio remanere omnes proprietates quæ distincte concipiuntur contineri in idea materiæ; nam certum esse e sola extensione effici posse cœlos, terram, mundum hunc et infinitos alios; 3° quia negari nequit, si rem attente consideres, quin quidquid est in rerum universitate sit aut ens aut modus entis, atqui extensionem non esse modum entis, ergo esse ens. Quia vero materia, ut pote unum ens, non est composita ex multis entibus ad instar hominis constantis corpore et spiritu, manifestum esse eam nihil esse aliud quam extensionem. Hanc autem esse verum ens non vero modum entis inde probari quod modus alicujus entis concipi non possit quin ens una concipiatur..... Nam quum modus entis nihil sit aliud quam ipsum ens prout taliter se habet..., evidens est modum non posse concipi sine ente : si ergo extensio esset modus alicujus entis, concipi non posset sine aliquo ente cujus ipsa esset modus; tamen facillime sola concipitur, ergo nullius entis modus est.» Sed consulatur auctor ipse, lib. III, c. 8; videbuntur ejus probationes multo validiores

quam hic appareant in compendium redactæ et nonnihil turbato ordine.

XVI.

Ad primam rationem satis habet Ludovicus a Villa reposuisse « non omnes Scholasticos essentiam materiæ collocare in eo quod sit subjectum extensionis, seque ostendisse compositionem partium esse attributum antecedens extensionem formalem. » Impune ergo possum ego hinc facere gradum ad vindicias secundæ rationis. Duas in ea propositiones ut falsas exagitat adversarius, nempe « ex materia extensionis experte nihil horum quæ videmus effici posse, et ex sola extensione mundum hunc effici posse. » Probat falsitatem prioris, quia de fide sit corpus humanum posse fieri absque extensione formali: posterioris vero, quia extensio utpote modus entis nunquam sola esse potest, nedum ut ex ea sola quidpiam construi valeat. Evidens est nihil esse hic quod nos remoretur; nam auctoritas conciliorum non hujus erat loci in quo receperat auctor ostendere « rationes Cartesianorum natura sua vel manifeste falsas vel saltem valde dubias fore, si vel maxime nihil decretum fuisset ab Ecclesia ipsis contrarium.» Sufficit breviter cum ipso expostulare quod non promissis steterit, quod toto suo libro usus auctoritate, ne quidem in eo articulo ratione sola causam suam agere potuerit, in quo jure omni præjudiciorum Ecclesiasticorum in Cartesianos abstinere necessario eum oportuerat, sed identidem ad fidem tanquam ad sacram anchoram perfugerit. Utrum vero extensio sit modus entis an vero ens, videbitur in vindiciis tertiæ rationis.

XVII.

Adversus tertiam rationem dicit Ludovicus a Villa « passim philosophos asserere se concipiendo extensionem concipere eam necessario ut extensionem alicujus rei, et quæcunque tandem fiat a nobis abstractio non tamen concipi extensionem quin concipiatur aliqua res extensa; ipsum Cartesium quanquam perpetuo supponentem extensionem esse substantiam fateri tamen *nihili nullam posse esse extensionem*, et vero agi hic de extensione positiva et sita in positione partium extra se invicem: quo autem modo extensionem positivam concipi posse quæ nullius rei extensio sit, et positionem partium extra se invicem absque idea partium extra se positarum? non magis posse con-

Digitized by Google

cipi extensionem solam quam durationem solam, atqui durationem semper concipi ut durationem alicujus rei, nec concipi posse quin concipiatur aliquid durans, ergo a pari extensionem semper concipi ut extensionem alicujus rei, nec concipi posse quin concipiatur aliquid extensum, atque adeo extensionem æque esse modum entis ac durationem, præsertim quia de tempore ratiocinandum sit quemadmodum de loco, atqui existentia duorum corporum vel in eodem vel in diverso tempore esse ad summum duos diversos modos essendi horum corporum, ergo positionem duarum partium materiæ vel in eodem vel in diverso loco, esse solum duos diversos modos essendi harum partium materiæ.» Sed quam facile poterat auctor nobis gratiam facere istorum sermonum, si contemptis rationum argutiis, candide voluisset rem examinare juxta principia adversarii sui. Qui enim non videt se peccare *ignoratione elenchi* et congredi cum hoste imaginario? qui non animadvertit Cartesianum quem impugnat vel in primis fateri, non posse concipi extensionem quin concipiatur res extensa? Nonne qui dicit extensionem concipi potius ut ens quam ut modum entis aperte declarat non posse concipi extensionem nisi sub idea rei vel substantiæ, et per consequens nisi sub idea rei extensæ? Quis ergo usus, quæve utilitas tot instantiarum quæ supponunt auctorem *Disquisitionis* credidisse extensionem posse concipi non concepta re extensa, qui e contra hinc probat extensionem non esse modum entis, quia eadem est idea extensionis, quæ rei extensæ? Discutiamus nubeculam qua obtectum voluit statum controversiæ Ludovicus a Villa, homo sane acutus et disputandi vetus, ut verisimile est. Quum dicimus extensionem concipi solam, non intelligimus eam concipi sine re extensa, sed concipi ut identificatam cum re extensa, ita ut e re extensa et extensione exsurgat unum simplex et totale objectum, cujus idea pereat funditus, si alterutrum vel extensio vel res extensa tollatur. Illud in modos entis nequaquam competit, quamvis enim nequeamus concipere motum sine aliqua re quæ moveatur, non tamen concipimus motum ut identificatum cum re quæ movetur, ita ut ex motu et re quæ movetur exsurgat unum simplex et totale objectum, cujus idea funditus pereat si tollatur motus; quippe evidens est sublato motu superesse nihilo secius ideam rei quæ movebatur. Idem dic de amore vel gaudio respectu animæ. Ne vero impingamus in offendiculum quod in causa fuit cur philosophi entia multiplicaverint sine necessitate, observo multa esse vocabula diversæ omnino formæ quæ nihilominus rem eamdem significant, ut *existentia, existere, existens : rationale,*

Digitized by Google

rationalitas, etc., non ergo credendum extensionem et extensum esse duo entia distincta, quia nominibus *substantivo* et *adjectivo* designantur, alioquin rationale resolvi deberet in habens rationalitatem tanquam in duo entia distincta realiter, quod esset absurdum. Si animus esset subtilitatibus dare operam et in eo mustaceo laureolam quærere, iisdem rationibus, quibus utitur Ludovicus a Villa, probare possemus humanitatem et spiritualitatem non esse substantias, sed accidentia sine quibus conservari possint homo et spiritus. Sicut enim, factis quibuscumque præcisionibus, concipere non valemus extensionem, quin concipiamus rem extensam, nec extensio positiva potest esse quæ nullius rei extensio sit; ita concipere non valemus humanitatem, quin concipiamus naturam humanam; spiritualitatem, quin concipiamus rem spiritualem, nec ulla potest esse humanitas aut spiritualitas quæ nullius rei sit humanitas vel spiritualitas. At enim sicut male inde colligeres spiritualitatem esse accidens separabile a re spirituali, et humanitatem a natura humana, ita male colligis extensionem esse accidens separabile a re extensa : et sicut certum est humanitatem esse ipsam naturam humanam, et spiritualitatem rationalitatemque animæ esse ipsam animam, quamvis non possint concipi sine aliqua re cujus sint; ita certum est extensionem esse ipsam substantiam extensam, licet concipi nequeat sine re cujus sit extensio. Videat auctor quantum tribui debeat responsionibus quæ non magis probant extensionem esse modum quam rationalitatem, et quantum rationibus quæ eodem modo probant extensionem esse ens non vero modum entis, quo probatur rationalitas esse ens non vero modus entis. Perpendat, amabo, sequens ratiocinium et cognoscet extensionem non esse modum entis. Omnis modus est in aliqua substantia, tanquam in subjecto; sed extensio in nulla potest esse substantia tanquam in subjecto, ergo non est modus entis. Probatur minor, quia extensio nec accidere potest subjecto extenso nec subjecto inextenso. Non subjecto extenso : quare enim natura conferret subjecto jam extenso extensionem, quumque extensio sit necessario extensa, quomodo natura posset simul ponere in eodem loco extensionem et subjectum extensum? Esset hæc vera et realis penetratio dimensionum. Non potest etiam extensio advenire subjecto inextenso, quia debet esse unio intima et penetrativa inter subjectum et accidens, qualis nulla esse potest inter rem quæ occupat locum, et rem quæ non occupat locum, ut per se patet. Manifestum est attendenti rem inextensam non esse in loco. Quisquis ergo dicit extensionem non esse substantiam fallitur.

Digitized by Google

XVIII.

Exemplum durationis nobiscum facit, quia juxta fere omnes philosophos etiam Scholasticos duratio non est modus realiter distinctus a re durante, sed ipsamet res prout permanens in esse suo, et si qui sint qui intricatis argutiis probare conentur eam esse modum distinctum, ii risum potius quam fidem faciunt. Certe duratio non videtur posse differre ab existentia quum impossibile sit etiam divinitus rem existere, quin duret, si maxime supponas nihil aliud ipsi advenire : existentia vero non distinguitur a re existente, quamvis non possit concipi sine aliqua re existente, ergo duratio non distinguitur a re existente sive durante, quamvis necessario concipiatur ut duratio alicujus rei. Unde refellitur adhuc ratiocinatio auctoris qua vult probare quidquid non potest concipi, quin concipiatur res aliqua ut modificata, esse modum illius rei distinctum et separabilem ab illa, minime revocans in memoriam modorum essentialium quos omnes sectæ admittere tenentur. Quis enim Peripateticus negare audeat rationale et irrationale esse duos varios modos essendi animalis, quorum alter constituit essentiam hominis, alter essentiam bestiæ? liceat ergo dicere nobis extensionem esse modum essendi substantiæ constituentem essentiam corporis. Magna, inquis, est disparitas : nam rationale et irrationale non sunt duo modi essendi hominis, sed solum animalis; extensio vero et inextensio non solum duo sunt modi essendi substantiæ, sed etiam corporis, duo enim corpora non minus indifferentia sunt ut existant in eodem vel in diverso loco, quam ut existant eodem vel diverso tempore. Jam supra probavi partes materiæ esse natura sua extra se invicem : nihilominus cedens jure hinc mihi quæsito respondeo 1° quidem corpora posse esse vel eodem vel diverso tempore, si tempus sumatur pro mensura durationis, cœlorum motu verbi gratia, nam evidens est illa posse correspondere iisdem vel diversis cœlorum revolutionibus; non vero, si tempus sumatur pro ipsa duratione, quia evidens est æque esse impossibile ut duratio unius corporis sit duratio alterius, sive ut unum corpus duret duratione alterius, ac ut unum corpus sit alterum et existat existentia aliena. Possunt ergo corpora eodem esse tempore extrinseco, sed non intrinseco. Ergo ut argumentemur *a pari* dicendum est corpora posse existere in eodem vel in diverso loco externo, puta in eadem vel in diversa urbe, sed non in eodem loco interno sive eadem

Digitized by Google

numero parte spatii ; 2° corpora eatenus solum esse indifferentia ut sint eodem vel diverso tempore, quatenus possunt produci, vel destrui unum ante alterum; nam si existant, fieri nequit etiam divinitus ut sint tempore diverso; ergo a pari corpora non aliter indifferentia sunt ut existant in eodem vel diverso loco, quam quia unum potest hic poni, verbi gratia, ante quam aliud. Unde patet exemplum ab adversario allatum non solum non probare quod ipse intendit, sed etiam probare aliquid quod ab ipso rejicitur: nempe corpora existentia esse determinata omnimoda necessitate ut sint in eodem loco, quemadmodum determinata sunt absolute ut sint eodem tempore. Si vero, ut ipse cupit, ratiocinemur de tempore quemadmodum de loco, dicendum erit corpora nec simul nec successive posse esse in eodem loco interno, et quæ simul existunt, ne quidem divinitus posse poni in diversis locis extrinsecis: nam nec simul, nec successive corpora possunt habere idem tempus internum, et quæ simul existunt, ne quidem divinitus coexistere possunt diverso tempori extrinseco. Atqui ista sese mutuo confodiunt, et adeo non sapiunt Scholasticis, ut corpora posse equidem penetrari, sed non, nisi adhibito miraculo primarum partium, naturaliter vero sese expellere ex eodem spatio, firma sit eorum sententia, ergo, etc. Quanto commodius explicatur a nobis, sine ulla plurium corporum in eodem spatio simultanea positione, eorum indifferentia ut sint in eodem vel diverso tum loco tum tempore, dicendo existentiam Cæsaris, verbi gratia, non fuisse natura sua affixam urbi Romæ vel seculo Pompeii, sed potuisse illum indiscriminatim vel produci fratrem geminum Cyri vel Mosis, et ex quo productus est, vel mori eodem momento quo Pompeium vel diverso; sedere in eodem subsellio, quod Pompeius occupasset antea, vel in diverso. Non satis ergo perpenderat *locum a simili* Ludovicus a Villa, ut qui comparationem adhibuerit qua ipse indutus est, et cujus alterum membrum non nisi per miraculum esse valeat in eo statu unde alterum ne quidem miraculose potest dejici.

XIX.

Sed levis fortean fuerit culpa rationes adhibuisse propter quas sibi contingat vetus illud, *sensit medios delapsus in hostes*. At hoc minime ferendum : supprimere clausulas integras, quo adversarium, insulsi ratiocinii manifestum, ridendum propinare possis, ut factum est ab isto Peripatetico qui sic loquentem in-

Digitized by Google

ducit auctorem *Disquisitionis: Extensio est ens; materia est unum ens*, *ergo materia est extensio*. Protinusque admirabundus quærit : *qui fieri possit ut vir tanto ingenio præditus tam male ratiocinetur?* moxque allato in medium syllogismo ejusdem formæ quem cum ratiocinio adversarii sui in syllogismum redacto comparat, subjungit « verendam sibi fuisse imposturæ accusationem, nisi ipsissima auctoris verba allegasset, nisi utriusque libri, tum sui, tum adversarii, perinde lectio obvia esset unicuique; nisi hac solum forma indui posset ejus argumentum. » Ego vero vicissim quæram admirabundus : qui fieri possit ut vir accusatorem agens Cartesianorum, sedente Clero Gallicano, tam supine libros examinet unde suas probationes eruit, tamque securus lectorum judicii, ad eorum oculos provocet? Nam evidens fieri potest autopsia auctorem *Disquisitionis* ante omnia supponere extensionem esse intime conjunctam cum materia, ex quo sequitur illam esse in materia vel ut animam in corpore humano, vel ut motum in lapide projecto. Probat deinde illam nec esse in materia ut motum in lapide projecto, quia non est modus entis sed ens; nec ut animam in corpore humano, quia materia non est unum compositum ex multis entibus, sicut homo : jure ergo concludit eam esse in materia, ut quid identificatum cum illa, ergo esse materiam, ut proinde iste sit habitus totius ratiocinii :

Quod est in materia, nec tamen est modus illius, vel substantia ipsi adjuncta, est ipsa materia.
Extensio est ejusmodi.
Ergo extensio est ipsa materia.

Si quæ est labes in ea ratiocinatione, neutiquam formæ fuerit, sed rationum probantium minorem propositionem, nec ullus, opinor, logicus simili via probare nollet spiritualitatem esse ipsam animam hominis; ergo Ludovicus a Villa mutilum exhibuit nobis argumentum adversarii sui, syllogismoque immane quantum diverso comparatum, quod fraudis est vel negligentiæ, ergo parum honesta de causa exsultavit.

XX.

Liceat jam mihi defuncto munere quod susceperam refutandi exceptiones istius auctoris verba D. Augustini, quibus ipse utitur, paululum immutata usurpare : *Ecce quibus argumentis* evidentiæ rationis *humana contradicit* credulitas *quam possidet* obscuri-

Digitized by Google

tas : ac demum receptui canere, si prius lectorem observare rogaverim 1° rationes quas ego vindicavi nec omnes esse quibus constabilitur Cartesianorum sententia et posse adhuc evidentiores fieri magisque invictam conficere demonstrationem, si non sparsim in variis auctoribus legantur, sed omnes in unum collectæ et methodo Geometrica vel etiam Scholastica propositæ; 2° allatam esse contra illas rationes non turbam inconditam objectionum sed delectum speciosioris cujusque et subtilioris, ita ut is videatur ultimus conatus sectæ Peripateticæ. Neque enim, *si credere dignum est*, liber Ludovici a Villa prius in publicum prodiit, quam celeberrimi quique Peripateticorum capita contulerint, ac de illo perpoliendo anxie deliberaverint, integræque adeo sodalitates, ut nationes olim ad construendum fanum Dianæ Ephesinæ, operam suam impenderint. Si ergo liber tanta industria elaboratus, de quo tantopere se amant adversarii, propter quem faustis ominibus et acclamationibus Lycæum personuit, non potuerit officere nostræ doctrinæ, debet ea censeri extra omnem aleam posita, si non aliis quam philosophicis machinis impetatur; 3° non continuo evidentiam alicujus doctrinæ evanescere, si argutæ quædam et morosiores distinctiones vel difficultates ipsi opponantur; alioqui dubitandum foret de motus existentia contra quam subtiliter olim disseruit Zeno; sed sicubi rixandi intemperies male feriatorum hominum veritatibus evidentibus offucias paret, provocandum esse ad lumen naturale, illudque reputandum : qui pugnant adversus identitatem materiæ cum extensione, posse pugnare simili modo non solum contra identitatem materiæ cum exigentia extensionis, sed etiam contra quamlibet aliam doctrinam, spretis quibuscunque consectariis ridiculis, unde sequitur nihil nos morari debere eorum instantias; 4° sicut verum est extensionem non esse essentiam materiæ si hoc fidei repugnet, et omne principium philosophicum revelationi contrarium, esse falsum, ita verum esse, si extensio sit essentia materiæ, nullam revelationem huic rei repugnare, et omne dogma theologicum contrarium, esse falsum; 5° absonam esse prorsus hac in parte quamplurium Recentiorum doctrinam, qui de cætero satis fastuose rejecta vulgari philosophia, tamen præ se ferre amant non sibi videri extensionem identificari cum materia, sive amoliendæ invidiæ causa, sive ad aucupandam aliquorum gratiam. Illis si dixeris lapides tendere deorsum, gravitate innata, calorem ignis distingui a motu et figura ejus particularum, etc., rident enimvero, delicias faciunt, sibi narrari somnia, entia rationis,

Digitized by Google

et universam secundarum intentionum propagineni queruntur. Interim ultro fatentur materiam esse natura sua inextensam, hoc est extensionem totius mundi et omne genus figurarum educta fuisse ex puncto; ens reale factum esse ex præjacente subjecto et tamen adæquate distingui ab illo; non creatum fuisse, non factum ex nihilo, licet quidquid ejus entitatem componit antea fuerit merum nihil; non annihilari quando destruitur, licet omnia quæ ipsum componebant, funditus aboleantur; causam materialem non ingredi compositionem sui effectus; ignem rarefacientem materiam edere opus creatione mirabilius (sicut enim difficilius esset mutare angelum in lapidem sive facere lapidem ex angelo quam creare angelum, ut bene observavit auctor *Disquisitionis*, lib. III, c. 3, ita difficilius est convertere rem inextensam in extensam quam creare illam), frigus condensans aërem opus edere annihilatione difficilius, quia annihilat reapse aliquid extensionis et simul non annihilat; extensionem posse produci et destrui virtute creata et tamen impenetrabilitatem quæ est ipsius appendix non posse tolli nisi per miraculum; materiam fieri extensam et impenetrabilem adjunctione accidentium quæ actu ipsam penetrant, quod idem est ac si diceretur reddi incapax caloris adjunctione formæ ipsam actu calefacientis; mundi molem posse redigi in punctum salva distinctione omnium specierum, ita ut ignis motu, calore, luce, etc., destitutus et in eodem loco indivisibili positus cum aqua experte frigoris, fluiditatis, etc., differat specie ab illa; et sexcenta ejusmodi passim a nobis observata præsertim sub finem sect. 13, vel facile indicanda si non ad finem properaremus, præ quibus nihil habet philosophia Peripatetica non summopere conspicuum. Quid enim? qui semel osculatus fuerit eductionem extensionis propemodum infinitæ ex puncto, audebitne movere litem formis substantialibus? His vero semel admissis, qua fronte rejiciet antiperistasim, ideæ distinctæ carentiam causatus? Profecto nihil amplius ipsi causæ est quominus fruatur commodissima effectus omnes explicandi ratione, quæ obtinet in scholis, assignata unicuique phænomeno sua facultate, quæ si nomine peculiari donetur, manifesta vocatur qualitas ut calor: sin minus, occulta, ut virtus magnetis. At non concipitur, inquies, clare ac distincte quid sit calor apud Peripateticos. Papæ! quantum mutatus ab illo hoc quereris qui formarum eductionem admisisti. Tuumne est tenebras expostulare qui fatearis corpus humanum, ignem, etc., omni extensione et qualitate sensibili exutum retinere tamen totam corporis humani et ignis

essentiam? an clare et distincte concipis differentiam specificam ignis et aquæ per penetrationem resolutorum usque ad sua prima principia? an quid sit extensio realiter distincta a re extensa, impenetrabilitas distincta tum a re extensa tum ab extensione, res non facta ex ullo ente nec tamen creata, etc. Si ab ipso limine tibi verba dari voluisti, postulat doctrinæ ratio ut in toto decursu in verbis acquiescas, nec si quis doceat corpus humanum redactum in cineres retinere corporis humani essentiam, vel quid aliud a sensu communi abhorrens, juris quidpiam tibi est obscuritatis nomine ea rejiciendi. Ut paucis complectar quod res est: nisi certa principia præstruantur toti physicæ, nisi ideam distinctam et claram naturæ corporis ejusque proprietatum teneamus, desperanda est laus instauratæ naturalis philosophiæ, verique philosophi explicantis potius effectus per causas, quam effectus effectibus cumulantis. Frustra vexamus corpora, frustra ad fornaces insudamus, frustra analysin mixtorum molimur: Plinios solum habituri sumus compilatores experientiarum et naturæ historicos, ac ne historicos quidem quorum est in abditos sensus et secretiores rerum gestarum causas inquirere, nec minus cur quidquid actum fuerit quam quid actum fuerit enucleare, sed meros annalium conditores quibus eventus exposuisse satis est. Frustra Scholasticos deserimus: quis enim ipsis dicentibus lucem esse qualitatem prætulerit physicum[1] illum inter Recentiores valde celebrem qui dicit lucem esse spiritum igneum nec prorsus incorporeum, nec prorsus corporeum, extensum localiter et quantum sed indivisibilem, diffusione instantanea, motu activo et penetrativo præditum, proindeque distinctum a corpore: quæ omnia ideam corporis et spiritus confundunt, et in conceptus vagos et indistinctos denuo nos immergunt.

[1] Duclos, *Dissert. de nat. mixtor.*

Digitized by Google

THESES PHILOSOPHICÆ.

(Par Bayle.)

I.

Credimus logicam multo esse utiliorem ac studio bene philosophantium dignior em, quam passim existiment recentiores Philosophi.

Nempe quod sæpe aliis contigerat, id ipsum usuvenit philosophis, qui veteri et vulgari Aristoteleorum doctrinæ moverunt status controversiam, ut τῇ ἀμετρίᾳ του ἀνθολκῆς plus æquo logicam negligendam crediderint, dum nimium argutiarum dialecticæ studium quo laborare videbant Scholasticos, effugere voluerunt. Atqui meminisse oportebat sic abusum rei tollendum esse, ut non etiam usus tollatur legitimus. Indulserant nimis subtilitatibus et morosis captiosisque distinctionibus scholæ philosophorum, fateor; et, ut olim Euclides Megarensis[1], immoderata logicæ cura λύσσαν ἱρισμοῦ *rabiem disputandi* animis instillaverant, atque etiam experiebantur quod ait Cicero: « dialecticos ad extremum ipsos se compungere suis acuminibus, et multa quærendo reperire non modo ea quæ jam non possint ipsi dissolvere, sed etiam quibus ante exorsa et prius detexta prope retexantur[2]; » id quoque fateor; sed tamen illud remedii malo non adhibendum erat, quod exsanguem prorsus atque aridiorem logicam efficeret, Multa sunt bonæ frugis in vegrandibus illis Scholasticorum voluminibus, quæ ab omni fæce repurgata, non sine operæ pretio, transferri poterant in Recentiorum philosophiam. Scholasticorum adversarios modum tenere nescios fuisse judicavit summus vir Hugo Grotius, cujus hæc sunt verba: « [3]Et mihi Aurelius interdum sufflaminis egere videtur, nam quorsum tantus Suarezii contemptus, hominis, si quid recte judico, in philosophia, cui hoc tempore connexa est Scholastica theologia, tantæ subtilitatis ut vix quemquam habeat parem? » Vel unus Martinus Smiglecius, jesuita Polonus, Socinianorum oppugnator, haud unus e multis, fi e facere potest fructum haud mediocrem capi posse ex usu vulgaris dialecticæ: nam ejus in logicam Aristotelis Commentarii, prolixiores equidem, sed docti et la-

[1] Diogen. Laertius, l. II, *De Vit. philosoph. in Euclide.*

[2] *De Orator.*, l. II, c. 38.

[3] *In Epist. ad Joan. Cordesium, apud Balzacium, epistolis select. latin.* p. 172.

Digitized by Google

boriosi, omnia continere videntur, quæ ad naturam operationum intellectus, ad vim ratiocinandi, ad fundamenta et principia veritatis pertinent, et si ea exceperis quæ ipsi inhærere necesse erat vel falsa vel abstrusiora ab ingenio sectæ quam sequebatur, certant in eo soliditas judicii cum subtilitate atque perspicuitate. Audire est passim recentiores Philosophos dicentes tribus posse paginis includi quæcunque de logica scire oportet. Sed hoc falsissimum esse ostendunt Claubergii philosophi Cartesiani Logica, et *ars cogitandi*, a doctissimo alio Cartesiano composita, qui duo sunt tractatus admodum uberes et copiosi, licet nullas Scholasticorum inanitates corraserint, severiorique falce resecuerint inutiles eorum disputationes.

II.

Ideæ, judicia, et ratiocinia prout ad verum dirigibilia, sunt objectum logicæ: at falsum esse videtur tria hæc cogitationum genera pertinere ad intellectum, quippe verisimilius est judicium esse actum voluntatis, quam esse actum intellectus.

Communis est admodum inter philosophos sententia animam quatenus cognoscit non solum objecta apprehendere, sed etiam de iis judicium ferre, tum per negationem tum per affirmationem, ac ex duobus judiciis colligere tertium. Sed quidam inter Recentiores acrius examinata natura cogitationum animæ, suspicati sunt animam prout cognoscit puram esse potentiam passivam, et si quam habeat activitatem, habere eam quatenus est facultate volendi prædita. Hinc sequitur affirmationem et negationem non pertinere ad animam quatenus cognoscit, sed quatenus vult; etenim causa quæ affirmat vel negat, quæ assentitur ideis oblatis, vel ab eis dissentit, revera agit non vero patitur. Hanc autem conjecturam non carere fundamento hinc maxime probatur, quod affirmatio sit adæquate distincta a cognitione subjecti et prædicati, nec non a cognitione nexus subjecti cum prædicato, nam fieri potest ut quis perfecte cognoscat integram hanc propositionem: *Terra movetur circa suum centrum*, neque tamen affirmet illam esse veram. Nimirum ita cognosci potest quid sit terra, quid sit motus circa centrum, quid sit terram et motum circa centrum conjungi simul, ut tamen ille qui hæc omnia concipit distincte, non affirmet terram moveri circa suum centrum. Potest etiam abstinere a neganda illa propositione dum clare intelligit sensum illius, ergo in eodem intellectu possunt esse simul distincta idea subjecti et prædicati,

Digitized by Google

et connexionis prædicati cum subjecto, et carentia assensus atque dissensus, ergo assensus et dissensus sunt actus distincti a cognitione. Hoc ulterius inde probatur quod certum sit duos homines quorum alter negat, alter affirmat, terram moveri circa suum centrum, posse pari evidentia intelligere totam hanc propositionem ; *Terra movetur circa centrum suum*. Sunt ergo pares quoad cognitionem objecti, et differunt solum quatenus alter affirmat, alter vero negat existentiam objecti, quod ambo clare intelligunt, ergo affirmatio et negatio, qua tales, non sunt cognitio, licet eam supponant necessario, ergo non fluunt ab anima quatenus est intellectus, ergo fluunt ab ipsa quatenus est voluntas. Nec obstat quod assensus non semper gratus, non semper in nostra potestate positus esse videatur, ut patebit solutione objectionum si quæ proponentur.

III.

Inter ideas quæ a logica diriguntur ad verum, aliquæ sunt universales, aliquæ vero singulares. Prioris ordinis sunt genera et species de quibus tot volumina fuerunt conscripta : posterioris vero illæ quibus individua cognoscimus. Affirmamus autem non modo esse in mente nostra ideas quæ multarum rerum a se invicem distinctarum similitudinem repræsentent, sed etiam existere multas substantias a se invicem realiter et adæquate distinctas, similes tamen in attributis quæ in idea substantiæ continentur.

Hæc thesis e diametro adversatur principiis Spinosæ, qui in opere posthumo obscurissimo et intricatissimo [1] asserere non dubitavit nullam dari neque concipi posse substantiam præter unam quam Deum vocat. Non novus est hic error Spinosæ, nam inter veteres ethnicos Alexander Epicureus (idem ille fortasse de quo Plutarchus Symposiac. lib. 2, cap. 3) dixit, teste Alberto Magno [2] : « Deum esse materiam, vel non esse extra ipsam, et omnia essentialiter esse Deum, et formas esse accidentia imaginata, et non habere veram entitatem, et ideo dixit omnia idem esse substantialiter, et hunc Deum appellavit aliquando Palladem. » Inter Christianos vero quidam *David de Dinanto* [3], qui vixit imperante Philippo Barbarossæ filio circa, annum Domini 1204, cujusque libri damnati et exusti sunt, quemque Theophilus Raynaudus jure merito vocat *Christiani nominis probrum*, docendo

[1] *Ethic.*, part. I, proposit. 14.
[2] *Physic.* tract. III, c. 13.
[3] Benedict. Pererius, *De Communib. princip.*, l. V, c. 12.

Digitized by Google

Deum esse materiam primam [1] nihil aliud sibi voluit quam mundum et Deum unam esse eamdemque substantiam, quemadmodum colligere pronum est ex eo quod præceptor ejus Almaricus, cujus ipse opinionem in omnibus sectabatur (ut ait Prateolus in Elencho hæresium), docuerit omnia esse Deum : Deum esse omnia : Creatorem et creaturam idem : Ideas creare et creari : Deum ideo dici finem omnium quod omnia reversura sunt in ipsum, ut in Deo immutabiliter conquiescant, et unum individuum atque incommutabile permaneant : et sicut alterius naturæ non est Abraham, alterius Isaac, sed unius atque ejusdem, sic omnia esse unum, et omnia esse Deum, Deum enim esse essentiam omnium creaturarum. Hæc de Almarico tradit Gerson, academiæ Parisinæ cancellarius celeberrimus, tempore concilii Constantiensis, *Tractat. de concordia metaphysica cum logica, part.* 4, et testes laudat Odonem Tusculanum et Hostiensem, qui observavit Almaricum errores suos hausisse e libro cujusdam Joannis Scoti Erigenæ. Cerebrosa hæc commenta proposuisse abunde refutasse est.

IV.

Idea substantiæ duas cognoscitur comprehendere sub se species, nimirum substantiam corpoream, et substantiam spiritualem, quarum illa est objectum physicæ, hæc vero in metaphysica considerari solet. Substantiæ corporeæ natura in actuali extensione posita est.

Non melius probari potest, ut mihi quidem videtur, actualem extensionem constituere essentiam corporis, quam hoc ratiocinio : Corpus est extensum, ergo est extensum per se et natura sua. Consequentia probatur, quia nemo unquam explicabit quomodo corpus, quod natura sua careret extensione, fieret extensum. Non potest sane fieri extensum, nisi acquirendo extensionem. Sed quomodo acquireret illam ? Sine dubio quia Deus vel aliud agens quodpiam produceret extensionem, eamque uniret corpori. Sed jam ego quæro utrum ea extensio foret extensa nec ne ? Esset sane extensa, quomodo enim dici posset extensio si esset inextensa, aut quomodo ipsa inextensa extensam posset reddere materiam ? Si esset extensa, iterum quæro an foret extensa per se an vero per aliud ? Si per aliud, datur progressus in infinitum : si per se, fateris ergo aliquod esse ens extensum per se, quidni ergo id ipsum de corpore statuis, ut non multiplices entia sine necessitate ? Adde quod sicut fieri nequit ut res aliqua sit formaliter alba albedine aliena, vel læta

[1] *Theolog. natur.*, dist. VI, n. 6.

Digitized by Google

gaudio alieno, ita etiam fieri nequit ut sit formaliter extensa extensione aliena, hoc est extensione realiter a se distincta. Ut prætermittam corpus non fore magis extensum si uniretur extensioni a se totaliter distinctæ, quam anima fiat materialis quum unitur materiæ, vel lignum fiat aurum, quando auro apponitur. Atque hæc argumenta non solum probant extensionem non distingui a corpore, sed accidentia quoque corporis esse modificationes extensionis ab ipsa minime distinctas.

V.

Scimus omnes modificationes extensionis per quas corpora diversa sunt a se invicem, oriri e solo motu locali, sed neutiquam scimus veram et genuinam naturam motus localis: saltem nulla est definitio illius inter philosophos obtinens quam inexplicabilem esse non pronunciemus.

Difficultas explicandi naturam motus oritur ex eo quod non possit explicari quid sit motus, quin simul explicetur quid sit locus; explicare autem quid sit locus, res est in paucis ardua, nam vel dicendum est locum esse extensionem distinctam a corpore, vel esse ipsam extensionem corporis. Si prius, tum iterum quæritur an ea extensio distincta a corpore sit substantia an vero accidens, an vero nihil, et quidquid respondeas, urgent te argumenta inenodabilia. Si posterius, tum vero quæritur quomodo motus distinguatur a quiete, neque facile discrimen illud assignatur: nam si, ut volunt Cartesiani, spatium, locus et corpus sint realiter una eademque substantia, sequitur motum consistere in mera mutatione relationum distantiæ et vicinitatis, quæ mutatio quum non minus conveniat corpori quiescenti a quo aliud recedit, quam corpori recedenti, sequitur motum æque esse in corpore quiescente ac in corpore quod moveri dicitur. Frustra dices corpus moveri quando transfertur e vicinia corporum quæ ut immota spectantur, in viciniam aliorum, quippe antequam probe teneatur motus natura, ignoretur necesse est quid sit quies, et quid esse immotum; ergo cognitio quietis non potest esse criterium motus, sive non possumus definire motum dependenter a cognitione quietis quam adhuc inquirimus; qui enim ignorat quid sit motus, ille profecto ignorat quid sit quies. Adde quod si quis morosius quærat quid debeat producere Deus in ea materiæ portione quam e quiescente vult reddere motam, quidve, quando vult eam velocius vel tardius moveri, difficultates emergunt quibus humana intelligentia ab-

Digitized by Google

sorbeatur. Neque id mirum quandoquidem velocitas cognosci nequit, si tempus non cognoscatur, cujus natura arcanum est quod Deum clam nobis esse voluit.

VI.

Ex eo quod natura loci et motus sit inexplicabilis, sequitur explicari non posse quid sit tempus; proinde ne forte quis cavilletur nos disputandi ansam prereptum ire, recipimus propugnare temporis naturam esse inexplicabilem: imo esse inexplicabilem iis quoque qui explicare possent quid sit motus.

Parum abest quin ludibrium debeant qui dicere sustinent tempus et motum esse idem. Quasi vero res quiescentes non durent æque ac illæ quæ moventur. Dicant motum esse mensuram durationis rerum, nemo ipsis refragabitur dummodo intelligant tempus esse mensuram durationis non absolute et simpliciter, sed erga homines cognoscere cupientes an res una diuturnior fuerit altera. Hoc modo cognoscimus attendentes ad motum cœli quot dies mensesve collocati fuerint in aliqua re conficienda; sed multum abest ut propterea sciamus quid sit absolute rem multum vel parum durare, neque illi hallucinari videntur qui credunt intra horam posse tot cogitationibus diversis affici aliquem spiritum ut ea hora instar plurium annorum ipsi sit videnda: quo semel posito evidens est, quod a nobis vocatur annus, posse videri sæculum spiritibus anima nostra perfectioribus, atque adeo fugere nos absolutæ durationis ideam et mensuram. Quidquid id est, liceat dicere motum esse mensuram temporis quoad nos, sed caveant dicere motum esse tempus, et ut errorem suum tueri possint, desinant dicere mundum non potuisse creari et conservari a Deo immotum; concipimus enim clare et distincte motum esse accidens corporis, sive non includi in idea corporis, et aliunde certum est Deum posse conservare substantiam sine accidentibus illius. At, inquies, sine motu non exstitisset pulcherrima ea generationum varietas in qua consistit ornatus elegantiaque operis divini. Quid tum? an Deus, qui sine mundo per totam æternitatem felicissimus exstitit, beatus esse non potuisset nisi eam legem motus posuisset unde emergerent tot mutationes, quot reapse eveniunt? an divina felicitas ita est affixa mundo, ut pendeat ab eo quod hodie musca generetur vel corrumpatur? At, inquiunt, si mundus creatus fuisset sine motu, saltem Deus creasset spiritus quorum successivæ cogitationes fuissent tempus. Quam hæc parum considerate dicuntur! 1° Enim et mundus conservari potuisset sine motu, et Deus abstinere a creandis spiritibus. 2° Quum

Digitized by Google

cogitationes successivæ spirituum possint esse plures vel pauciores intra certum tempus, fieri profecto non potest ut ipsæ sint temporis mensura, sed e contra tempus est mensura ad quam componi debent illæ cogitationes, ut cognoscatur quinam spirituum celeriores sint in cogitando quam alii. Et quamvis spiritus qui magis operatur, magis vivere dici possit moraliter, non tamen physice magis durat, alioquin dicendum esset a pari corpora quæ velocius moventur, magis durare quam quæ moventur tardius, quod est absurdum. Itaque certum est tempus esse distinctum a motu corporum et a cogitationibus spirituum. Optime et candide egit præclarus Berherius celeberrimi Gassendi discipulus addictissimus, dum in tractatu, recens publici juris facto, Parisiis, se tandem agnoscere post trigintos annos in studio philosophiæ impensos fassus est nihil esse magis incertum et obscurum quam quod circa motus, loci et temporis naturam tradunt nobis philosophi; nec usquam magis testatus est D. Augustinus suam perspicaciam quam quum ingenue fassus est tempus esse *implicatissimum ænigma*[1] quod sola revelatione votis impetrata cognosci possit.

VII.

Vere dixit Cartesius motum communicari juxta certas leges, sed quas ipse singillatim leges credidit statutas esse inter corpora, illæ vel falsæ vel parum utiles sunt explicandis phænomenis. Verbi gratia inutile est dicere corpus quod movetur et alteri occurrit habenti majorem vim ad permanendum in suo loco, quam ipsum habeat ad illud expellendum, reflecti cum toto suo motu, nam in principiis Cartesii nunquam potest habere locum ea suppositio.

Sic probo ultima verba illius thesis: Juxta Cartesii doctrinam corpus est divisibile in infinitum, et spatium non distinguitur a corpore; ergo juxta Cartesii doctrinam spatium est divisibile in infinitum. Hinc sequitur motum esse debilem in infinitum; quum enim nulla sit pars in mensa, verbi gratia, supra quam movetur globus, qua non possit dari minor, sequitur nullum esse motum necessarium ad percurrendam quamlibet partem mensæ quo non possit dari minor, quippe si supponas globum indigere quatuor gradibus motus ut percurrat totam mensam, evidens est unum gradum sufficere ipsi ut percurrat quartam mensæ, et dimidium gradus ut percurrat octavam partem, et quadrantem gradus ut percurrat decimam sextam, et sic deinceps ita ut motus semper eadem proportione decrescat qua decrescit spatium. Hinc evidenter demonstratur nullum

[1] August., *Confess.*, lib. XI, cap. 22.

Digitized by Google

esse corpus quiescens, quantamcumque habere supponatur molem, cujus resistentia non valeat superari a globo in ipsum impacto, ergo suppositionem, de qua in thesi, nunquam posse habere locum. Supponamus globum ferreum 4 librarum et 4 gradibus motus instructum impingi in incudem mille librarum. Quatuor illi gradus possunt dividi in infinitum ut probavimus, ergo possunt dividi in mille et quatuor partes æquales. Aliunde juxta leges communicationis motus a Cartesio allatas corpus quod alterum movet eatenus ipsi communicat de suo motu donec ambo postea æque celeriter moveantur, ergo in suppositione data divisis 4 gradibus celeritatis globi ferrei quatuor librarum in 1004 partes æquales, globus debet sibi servare quatuor partes, et mille alias cum incude communicare, nam facta distributione in hunc modum, incus 1000 librarum et globus 4 librarum pari celeritate movebuntur. Quum ergo juxta Cartesium natura tunc finem suum assequi possit, nempe ut corpus impellens et corpus impulsum æque celeriter moveantur, non est quod incus repellere debeat globum ferreum; non ergo reflecti debet globus, sed superare resistentiam incudis occurrentis. Quumque juxta excessum quo corpus quodcunque occurrens superat mole globum impactum, fieri possit talis divisio motus ut globus servet sibi semper partem motus suæ magnitudini respondentem, et corpori occurrenti communicet partem motus illius magnitudini respondentem, evidens est nunquam corpus occurrens vires habere posse majores ad permanendum in suo loco, quam mobile ad illud expellendum, ergo Cartesium supponere rem quæ juxta ejus principia non potest habere locum; quod erat probandum.

VIII.

Motus reflexus videtur oriri a virtute elastica corporum.

Sequitur hoc ex ante dictis: si enim motus potest dividi in infinitum, globus quatuor librarum, quatuorque gradibus celeritatis instructus, occurrens incudi mille librarum dividit suum motum in partes æquales quatuor supra mille, et datis mille incudi, quatuor sibi servat, ac deinde globus et incus antrorsum tendunt æquali celeritate, ita ut si globus percurrerit, intra unum minutum, unum pedem, incus percurrat millesimam fere partem pedis intra unum minutum. Non ergo superesset globo motus quo regrederetur in locum

Digitized by Google

unde fuerat profectus, nisi partes incudis quas compressit reduntes ad pristinam figuram virtute sua elastica, communicarent illi novum motum novamque determinationem.

IX.

Rationes quæ probant Deum immediate producere motum qui cernitur in mundo eæ sunt quibus vix responderi valeat.

I. Primo enim hoc videtur certissimum corpora non habere motum a se ipsis, et, si semel quiescant, nunquam propria virtute sibi ipsis motum esse datura, quippe distincte concipimus corpora non tendere potius natura sua ad unum statum quam ad alterum, quia quum omnis cognitionis sint expertia, inepta sunt unum statum præ altero sibi esse congruum judicare, atque adeo unum præ altero eligere. Motus ergo qui primo productus est, a Deo immediate processit. Quum aliunde certum sit conservationem esse continuatam rei productionem, Dei solius est conservare motum, qui solus eum produxit. Sed non potest Deus aliter conservare motum quam movendo corpora, ergo quamdiu conservatur motus, tamdiu Deus movet corpora.

II. Motus corporum projectorum nulli causæ corporeæ assignari posse videtur; non corpori projecto, nam satis evidens est lapidem sursum projectum non esse causam motus quo recedit a terra; non homini projicienti, qui nonnunquam mortuus est dum corpus projectum adhuc movetur, quippe semper a corpore projecto distat post projectionem; manifeste autem constat causam debere actu existere quando actu agit, nec posse dari actionem in distans; non alicui virtuti impressæ corpori projecto, illa enim vel esset substantia vel accidens; si esset accidens, non posset expellere corpus projectum e loco quem occupat, accidentia enim ita inhærent suo subjecto ut nihil agant nisi per illud, ergo si aliquod accidens lapidi inhærens moveret illum, lapis moveretur per se ipsum (quod falsum esse jam probavimus) et præterea nulla posset assignari causa quamobrem motus cessaret in lapide projecto; vel concipi unquam quomodo accidens penetratum cum suo subjecto, nullumque alium locum occupandi capax quam quem habet in suo subjecto, impelleret illud perpetuo ab uno loco in alium. Si virtus illa impressa corpori projecto est substantia, necesse est ut sit effluvium quodpiam corpusculorum ingredientium corpus projectum. At unde promanant ea corpuscula, et quare quo major est aëris raritas, eo diutius manent in corpore projecto (nam eo diuturnior est motus corpo-

Digitized by Google

ris projecti) quum e contra citius exire deberent? Unde habent motum quo se ipsa et alia quoque movent? Habentne ab aliqua virtute ipsis impressa a projiciente? Sed tum dabitur progressus in infinitum. Si non habent ab aliqua virtute impressa a projiciente, cur non similiter fateris lapidem projectum moveri absque ulla virtute quam a projiciente acceperit? Denique non potest tribui motus projectorum virtuti aëris elasticæ ut multis rationibus evidentissimis probatur, neque dici motus simul produci totus a projiciente, quum enim motus sit ens successivum, non simul existere possunt duæ ejus partes; ergo quando existit pars qua percurritur primus spatii palmus, nondum existit pars qua percurritur secundus, ergo si maxime concederemus illum qui projicit lapidem, producere motum quo prima pars spatii a lapide conficitur, non tamen haberetur causa quæ producit motum quo partes aliæ spatii a lapide conficiuntur.

III. Corpora quæ moventur modo magis modo minus sui motus communicant cum corporibus occurrentibus; communicant magis, si corpus occurrens sit majus, et minus, si sit minus. Hinc sequitur eam communicationem fluere ab aliqua causa quæ perfecte cognoscat rationem magnitudinis corporis occurrentis ad magnitudinem mobilis, atqui nulla causa corporea est ejusmodi, ergo corpora non sunt causa motus quem videntur cum aliis communicare. Si dicas motum projectorum durare virtute legis naturalis qua statutum est ut corpora quantum est in se, maneant in eodem semper statu, hoc ipso recurris ad Deum immediate moventem corpora projecta; leges enim naturales nullius sunt efficaciæ nisi agens aliquod eas exsequatur; atqui illud agens non potest esse aliquod corpus, ut probatum est, facileque probaremus non posse esse angelum quemdam, ergo est ipse Deus.

X.

Inter corpora quæ moventur, nulla magis admirabilem habent motum quam cœli. Sed dubium est iis motus stellarum fixarum sit verus, an apparens dumtaxat, multumque nobis placet, saltem ut hypothesis, Copernicanorum sententia.

Memorat Philastrius Brixiensis episcopus pro hæreticis habitos olim fuisse qui docerent cœlos esse solidos. At contra superioribus sæculis una in scholis obtinebat opinio quæ cœlorum soliditatem admitteret, *Tantum ævi longinqua valet mutare vetustas!* Nunc iterum hæresis esset philosophica vel saltem error crassissimus, si quis orbium cœlestium duritatem crystalli-

Digitized by Google

nam propugnaret; adeo hominum doctrina non secus ac loquela vicissitudini est obnoxia, vereque in philosophorum opiniones competit, quod ait ille de vocibus,

> Multa renascentur quæ jam cecidere, cadentque
> Quæ nunc sunt in honore vocabula [1].

Ac ne illius quidem opinionis jam stat honos et gratia vivax, quæ tamdiu nullis fere reclamantibus cœlorum incorruptibilitatem asseruit. Crediderunt antiquissimi Philosophi non pauci superiorem mundi regionem mutationis esse nesciam, inferiorem vero perpetuis generationis et corruptionis patere reciprocationibus; confinia vero incorruptibilitatis et corruptibilitatis sita esse in luna, Ἰσθμὸς γάρ ἐστιν ἀθανασίας καὶ γενέσεως ὁ περὶ τὴν Σελήνην δρόμος, inquit Ocellus Lucanus. Juxta hanc sententiam inferiorum deus Pluto inducitur a Claudiano raptæ Proserpinæ ostendens ditionem suam per universam mortalem naturam pertinentem, et simul intra orbem lunæ cohibitam,

> Cuncta tuis pariter cedent animalia regnis
> Lunari subjecta globo, qui septimus auras
> Ambit, et æternis mortalia separat astris.

Peripatetici memores *quintæ* illius *essentiæ*, quam Aristoteles tribuit cœlo, diu crediderunt materiam cœlorum esse diversam specie a cætera materia, nihilque in cœlis generari vel alterari, sed nunc victi recentibus phænomenis doctrinæ illi nuntium mittere non verentur.

Minus ego miror reciprocum illum soliditatis et incorruptibilitatis cœlorum ortum et interitum, quam docuisse per multa sæcula gravissimos cœlos esse solidos et moveri circa terram immobilem. Hæc enim duo plane ejusmodi sunt quæ absque perpetuo miraculo inter se conciliare nequeas. Nam si cœli sunt solidi et ultima mundi circumferentia, dicendum est mundum se habere instar dolii quodam liquore pleni intermixtis quibusdam corporibus solidis. Sicut ergo fieri nequit ut dolio circa suum centrum versato, liquor cæteraque corpora inclusa maneant immota, ita plane fieri nequit ut cœli moveantur incredibili velocitate circa centrum mundi, quin simul moveantur quæcumque cœlorum ambitu continentur. Moveri ergo debet necessario aëris sphæra una cum cœlis, quemadmodum liquor in vase contentus movetur una cum vase in orbem rotato. Moveri quoque debet terra una cum cœlis et aëre, quemadmodum globi cerei

[1] Horatius, *De Art. poet.*

Digitized by Google

forte natantes in liquore in vase contento, moventur una cum vase et liquore, neque ullam virtutem imaginari possumus qua terra resistere valeat impressioni totius Universi, nullis retinaculis revincta, nullisque fulcris subnixa. Quanquam autem videtur hæc objectio solam Ptolemaïcorum hypothesim convellere, nocet tamen plurimum hypothesi Tychonis Brahei; quum enim ille motum diurnum tribuat stellis fixis, neque denegare valeat alterum illum motum quo stellarum longitudo, sive æquinoctiorum præcessio crescere conspicitur, ponere debet supra firmamentum aliam sphæram solidam quæ vicem fungatur primi mobilis, et hoc semel posito evidens est mundum esse instar dolii circa suum centrum agitati, cujus proinde omnes partes, ne quidem terra excepta, gyrentur necesse est. Insuper quum Tychonici agnoscant solem imprimere motum Mercurio, Veneri, Marti, Jovi et Saturno, quo illi planetæ circa solem proprie et circa terram per accidens jugiter ferantur, qui causam dabunt quapropter sol non eumdem communicet motum lunæ et aëri terram ambienti? Si vero nulla est ratio cur aër non moveatur circa solem proprie et circa terram per accidens, nulla etiam est ratio quare terra non moveatur; atque adeo miraculum est continuum in hypothesi Tychonica quies telluris. Quum ergo conciliari nequeat physice cœlorum motus cum quiete telluris, et cœlestia phænomena postulent necessario vel ut terra moveatur quiescente cœlo, vel ut cœli moveantur quiescente terra, præstat dicere terram moveri tum circa suum centrum, tum circa solem sub ambitu firmamenti immobilis.

XI.

Altera species quam diximus contineri sub idea substantiæ, quamque spiritualem vocavimus, omni extensione caret, suamque habet essentiam in actuali cogitatione positam.

Nam si esset extensa, non solum ejusdem naturæ esset cujus corpus, sed etiam cogitandi incapax, quia res cogitans est necessario una, nulla vero res extensa una est. Res cogitans est necessario una, quia si esset composita ex multis substantiis, sicuti corpus nostrum constat ex variis membris, non posset unquam cernere integrum aliquod objectum, sed una pars illius videret unam partem objecti, altera vero alteram, et sic nihil esset in re cogitante, quod vere dicere posset: *Ego video totum illum lapidem*. Vertant se in omnem partem Epicurei, qui

Digitized by Google

animæ humanæ immaterialitatem admittere nolunt, nunquam concipient, nunquam explicabunt quid illud sit, quod in unoquoque homini dicit: *Ego volo, ego video, ego sentio;* nam evidens est si res volens sit extensa, actum volendi coextendi ipsi, sive reperiri in qualibet illius parte, quemadmodum motus coextenditur mobili, sive reperitur in qualibet parte mobilis; ergo sicut in lapide projecto nihil est quod, si loquendi facultate præditum esset, vere dicere posset: *Ego habeo totum motum lapidi impressum;* ita nihil esset in anima extensa, si vellet aliquid, quod vere dicere posset: *Ego habeo integrum actum volendi.* Fieri autem nequit ut res aliqua velit, quin habeat integrum actum volendi, ergo fieri nequit ut res extensa aliquid velit. Idem dic de qualibet alia cogitatione.

Essentiam autem animæ positam esse in cogitatione actuali probatur argumento a pari desumpto a natura corporis, quam probavimus supra consistere in actuali extensione, non vero in ea quam Pontificii vocant *radicalem* seu *aptitudinalem*, non alia de causa excogitata, quam ut, si fieri possit, fictitium transsubstantiationis dogma nonnullo tibicine fulciatur, caducum cæteroquin. Nec est quod nobis objiciatur cogitationem se habere quoad animam, sicut se habet motus quoad corpus, ergo sicut corpus non semper movetur, ita animam non semper cogitare; nam ea ipsa paritate facile erit mihi illud evincere quod probandum mihi incumbit, quia sicut corpus quod movetur non acquirit simpliciter τὸ esse in loco, sed solum τὸ esse in alio loco, ita dicendum est animam quæ cogitat non acquirere simpliciter τὸ percipere aliquid, sed solum τὸ percipere novum objectum. Et sicut corpus moveri non significat illud e non præsente loco fieri præsens loco simpliciter (est enim revera in loco antequam moveatur), sed significat e præsente uni loco fieri præsens alteri; ita dicendum est animam cogitare non idem esse ac e non percipiente actu fieri percipientem actu, sed significare e percipiente objectum unum fieri percipientem alterum, ita ut quies animæ non sit cessatio ab omni cogitatione, sed permanentia in eadem cogitatione, quemadmodum quies corporis non est absentia ab omni loco, sed permanentia in eodem. Comparatio ergo instituta inter motum corporis et cogitationem animæ mecum facit; quia sicut motus non imprimitur corpori, quin præcesserit eum actualis positio corporis in aliquo loco, ita dicendum est unam cogitationem non imprimi intellectui quin eam præcesserit actualis perceptio cujusdam objecti. Excipimus et primam cogitationem inditam animæ, et primum motum corpori impressum, et præ-

Digitized by Google

terea observamus comparandam esse cogitationem animæ non motui corporis, sed præsentiæ locali corporis, nam de cætero fatemur comparationem quam ostendimus nobis favere, claudicare tamen, neque enim sicut corpus conservari potest sine motu, anima conservari potest sine cogitatione.

Ratio est quia si semel anima existeret sine cogitatione, non videtur unquam futurum ut cogitandi fieret capax. Quomodo enim acquireret cogitationem? An quia sibi daret? Sed non posset sibi dare quin vellet sibi dare, si vero vellet sibi dare, jam haberet (quia velle est cogitatio), atque adeo non fieret e non cogitante cogitans. An quia cogitationem aliunde acciperet ut munus realiter ab ipsa distinctum? Non hoc dici potest, nam illa cogitatio realiter distincta ab anima vel esset res cogitans, vel non esset; si non esset res cogitans, non posset reddere animam cogitantem; si vero esset, rursum quæro an esset res cogitans per se an vero per aliud; si per aliud, datur progressus in infinitum; si per se, ergo fateris dari aliquid cogitans per se et essentialiter, quidni hoc ipsum fateris de anima, cur entia multiplicas absque ulla necessitate? Adde quod æque impossibile videtur animam reddi formaliter cogitantem cogitatione aliena, sive distincta ab ipsa, ac Petrum reddi formaliter lætum eodem numero gaudio quo Paulus afficitur. Dicendum ergo sicut corpus nihil est aliud quam extensio, ita animam nihil esse aliud quam cogitationem, et sicut corpus adeo potest transire ab uno loco in alium quia essentialiter aliquem semper occupat locum, ita animam ideo posse cogitare modo hanc modo illam rem quia essentialiter aliquam semper habet cogitationem, et sicut corpus nunquam posset acquirere novum locum, si non esset res per se et essentialiter locata, ita nunquam animam acquisituram esse novam cogitationem si non esset res per se et essentialiter cogitans.

XII.

Inter substantias spirituales una est infinita, scilicet Deus, ejusque existentia lumine naturali cognosci potest: cæteræ sunt finitæ et illarum quasdam propria experientia cognoscimus uniri materiæ.

Stolide, ne quid gravius dicam, loquuntur qui se non credituros Deum esse profitentur, nisi id didicissent ex Sacra Scriptura: etenim idcirco fidem habemus Sacræ Scripturæ quia credimus eam esse verbum Dei, ut vero credamus aliquod exstare verbum Dei, necesse est ut prius credamus Deum esse, evidens

Digitized by Google

enim est nihilum non loqui. Cognitio ergo existentiæ divinæ prior est cognitione revelationis et ab ea supponitur, atque adeo fluit a lumine naturali. Medium, quo Cartesius est usus ad probandam divinam existentiam, desumptum ab idea Entis infiniti quam in mente nostra deprehendimus, optimum quidem est et verum, sed parum idoneum convincendis plebeiis ingeniis, neque enim ipsis evidens est animam nostram ut ut infinitam fingere non posse conceptum rei carentis omnibus imperfectionibus quas illa in se experitur, et instructæ omnibus perfectionibus quæ illis imperfectionibus opponuntur, et aliis si quæ sint. At si quis semel distincte concipiat (quod certissimum est) animam non esse causam efficientem suarum idearum, tum illi non dubium erit quin hæc consequentia necessaria sit : *inest mihi idea Entis infinite perfecti, ergo existit extra me Ens infinite perfectum.* Sed quid faciendum illis ingeniis quibus nondum illuxit idearum doctrina? Utendum est multis aliis ratiociniis solidissimis quæ passim exstant in scriptis metaphysicorum.

Cæterum unio illa quorumdam spirituum cum materia, quæ cæteroquin difficillima est conceptu, nullo negotio concipitur, si consistere dicatur in eo quod sancita fuerit lex naturalis statuens ut positis quibusdam modificationibus in corpore, excitentur in anima certæ cogitationes, et vicissim positis quibusdam cogitationibus in anima, motus corporis certo modo determinetur. Nisi hoc dicas, mysterium est inenarrabile sensus caloris, verbi gratia, productus in nobis ab igne, quia dicendum erit ignem esse causam physicam illius sensus. Hoc autem qui dicunt, ea certe dicunt quæ ipsi juxta cum ignarissimis intelligunt. Nihil distincte concipimus in igne præter motum et figuras diversas particularum, unde nihil proficisci potest præter motum mutationemque figuræ, ex quo sequitur ignem nihil aliud quam mutationem situs et figuræ communicare posse rei quam calefacit. At distincte concipimus mutationem situs et figuræ non esse sensum caloris, ergo distincte concipimus ignem non esse causam sensus caloris. Adeo verum est motum non esse sensum caloris ut nuperus Peripateticus[1] repellere cupiens eorum instantiam qui nulla reperiri principia mechanica in Physicis Aristotelis queruntur, dicat hoc esse falsum, quandoquidem Aristoteles motum adhibet localem ad producendas qualitates quaslibet, ita tamen ut motus sit distinctus a quali-

[1] Petrus Angot, jesuita, in tractatu gallico *De Optica*.

Digitized by Google

tatibus quæ ipsius beneficio producuntur a similibus qualitatibus. Verbi gratia : calor qui producitur in anima per motum non modo distinguitur a motu, sed etiam respondet et similis est alicui qualitati reali in igne existenti. Fatentur ergo Peripatetici motum non esse sensum caloris, ergo quum illa alia qualitas, quam supponunt inesse igni similem calori quem anima sentit, sit omnino incomprehensibilis, et motus nihil aliud producere posse concipiatur quam motum, sequitur ignem non concipi esse causam physicam sensus caloris. Dicendum ergo est si velimus concipere unionem animæ et corporis qua fit ut corpus agat in animam, ignem verbi gratia esse causam occasionalem duntaxat sensus caloris, quatenus eam introducit in corpus humanum dispositionem, ad cujus præsentiam excitari debet in anima sensus caloris juxta legem a summo rerum omnium opifice et moderatore constabilitatam.

COROLLARIA.

I.

Principia corporis naturalis sunt materia et forma. Non dantur formæ substantiales, neque ullæ qualitates materiales distinctæ a figura, motu, situ, quiete particularum materiæ.

II.

Calor consistit in motu perturbato et celerrimo particularum insensibilium corporis calidi circa suum centrum. Frigus non tam est privatio caloris, quam calor minor eo qui est in nostris organis.

III.

Partes insensibiles corporum liquidorum sunt actu a se invicem divisæ, et agitantur variis modis.

IV.

Non datur vacuum ; experientiæ vero quæ vulgo tribuuntur horrori naturæ erga vacuum, ut ascensus aquæ in antlias, et suspensio hydrargiri in barometro, pendent a gravitate aëris.

Digitized by Google

V.

Lux videtur consistere potius in pressione materiæ cujusdam æthereæ, quam in effluvio corpusculorum. Colores non distinguuntur a modificatione lucis reflexæ.

VI.

Motus unius corporis minuitur, quia communicatur corporibus obviis.

VII.

Anima rationalis est spiritualis et immortalis, et a Deo immediate creatur.

VIII.

Accidens non est entitas distincta realiter a suo subjecto.

IX.

Criterium veritatis non est evidentia sensuum, ut volebat Epicurus, sed potius evidentia intellectus. Aliquid est in intellectu, quod prius non fuit in sensu.

X.

Habitus hominis non sunt in anima, sed in quisbusdam cerebri modificationibus consistunt [1].

[1] Dans l'édition originale et unique de ce Recueil on lisait, à la dernière page de ces Thèses, la note qui suit : « *Au Lecteur*. J'avais dessein de mettre à la tête des Thèses que tu viens de lire, qu'étant du même auteur j'obligerais le public de les joindre à celles qui précèdent; mon absence, qui n'en a pas retardé l'impression, a rompu mon dessein. Cependant, pour remplir cette page, je dois ajouter qu'il y a des choses qui peuvent fournir de quoi méditer aux plus habiles philosophes, et j'espère qu'on ne dira pas que ce n'est que pour grossir le volume qu'on les a jointes à la *Dissertation contre M. de La Ville*. »

Digitized by Google

MÉDITATIONS SUR LA MÉTAPHYSIQUE.

(Par Guillaume Wander [1].)

AVERTISSEMENT.

On sera peut-être surpris de voir que quelqu'un ose entreprendre d'écrire sur la métaphysique, après qu'un des plus savans hommes du monde a travaillé sur ce sujet avec tant de succès. Il est vrai que les Méditations de M. Descartes doivent passer pour un des plus beaux et des plus utiles ouvrages qui aient jamais paru, étant remplies de raisonnemens admirables et de pensées très justes et très solides. Mais il faut aussi avouer qu'il y a certaines choses qui ne sont pas dans toute l'exactitude que l'on pourrait souhaiter ; et si l'on veut se donner la peine d'examiner cet ouvrage sans préoccupation, l'on tombera d'accord avec moi que l'auteur veut en quelques endroits établir et prouver tant de choses à la fois, qu'il est impossible à l'esprit de le suivre ; que, dans d'autres, il se sert des termes et des raisonnemens de l'école d'une manière si embrouillée et si confuse, qu'on ne peut presque l'entendre ; et que dans d'autres, enfin, il avance des choses, soit faute de se bien expliquer, soit qu'il les ait crues en effet, qui ne paraissent pas soutenables à ceux qui les examinent de près.

Je ne doute pas que les zélés Cartésiens ne conviendront qu'avec peine de ce que je viens d'avancer. Cependant s'ils lisaient avec application les Méditations de M. Descartes, je crois qu'ils verraient bientôt que je n'ai pas tant de tort qu'ils pensent ; mais pour ceux qui ne suivent M. Descartes que jusqu'où l'on peut le suivre sans se précipiter, je suis sûr qu'ils seront tout-à-fait de mon parti. Je prie donc ces derniers de lire ce petit livre avec réflexion, et en se consultant toujours eux-mêmes ; car, comme le sujet qu'on y traite est abstrait, et que l'on a cru devoir être court, pour laisser à l'esprit le temps de comparer ce qu'il lit avec ce que la raison lui dit intérieurement ; ceux qui ne feront que parcourir cet écrit sans application auront de la peine à comprendre les vérités que l'on y propose, et ne tireront que très peu de fruit de cette lecture.

[1] L'abbé de Lanion.

Digitized by Google

PREMIÈRE MÉDITATION.

Comme je sens que je suis né libre, je crois que, pour faire un bon usage de ma liberté, je dois douter de tout, jusqu'à ce qu'une entière évidence m'oblige, comme malgré moi, à donner mon consentement. Il me semble que je puis douter de tout, puisque j'ai souvent reconnu de la fausseté dans des choses que j'ai reçues pour vraies et pour assurées ; et même, quoique ceci me paraisse d'abord absurde et ridicule, il me semble que je dois douter que ces mains, ces yeux, et tout ce corps que j'ai toujours regardé comme une partie de moi-même existe actuellement. Car, étant sujet à dormir, j'ai souvent cru voir aussi clairement et aussi distinctement, pendant le sommeil, certaines choses qu'il me semble voir présentement que j'ai des pieds, des yeux et un corps, et cependant à mon réveil j'ai reconnu que je m'étais trompé. Qui me fera donc connaître présentement que je ne me trompe pas, quand j'assure que j'ai des pieds, des yeux et un corps, moi qui ne sais point si je dors ? Car enfin les choses que je vois en songe me touchent aussi sensiblement et m'émeuvent même quelquefois davantage que celles que je crois voir pendant que je veille.

Je puis aussi douter de toutes les choses les plus simples, comme de l'étendue en général, de la quantité, du lieu, du temps, etc., et même des vérités qu'on prétend que l'arithmétique et la géométrie contiennent, puisque j'ai ouï dire qu'il y avait un Dieu, c'est-à-dire je ne sais quel Être tout-puissant ; car que sais-je s'il ne s'est point diverti à me donner des sentimens de toutes ces choses, quoique en effet il n'y en ait aucune qui existe hors de moi, et s'il ne se divertit pas à me tromper toutes les fois que je fais des calculs, ou que je résous des problèmes ?

Je crois donc que, pour établir quelque chose de ferme et de solide dans les sciences, je dois douter de tout, et feindre, pour un temps, que toutes les opinions que j'ai eues jusques ici sont fausses ou incertaines.

Digitized by Google

DEUXIÈME MÉDITATION.

Comme je ne prétends pas douter simplement pour douter, mais pour découvrir quelque vérité dont je ne puisse douter, je ne dois pas me reposer et me plaire dans mes doutes, mais je dois examiner toutes choses dans le dessein d'en douter, afin que s'il y en a quelqu'une que je sois obligé de reconnaître comme existante, malgré tous les efforts que je ferai pour en douter, je sorte par elle hors de mes doutes, ou, si je n'en trouve point après les avoir toutes examinées, je demeure pleinement convaincu qu'il n'y a rien de certain.

Je suppose donc encore ici que le corps, la figure, l'étendue, et généralement tout ce que je connais par l'entremise des sens n'est qu'une fiction de mon esprit. Mais d'où me viennent ces pensées? Viennent-elles de Dieu ? Cela n'est pas nécessaire; car peut-être suis-je capable de les produire de moi-même, et peut-être même n'y a-t-il point de Dieu. Mais quoique je ne sache point ni quel est leur auteur, ni de quelle manière elles sont produites, je ne puis douter que je les aperçois. Or pour apercevoir il faut être: me voilà donc sûr de quelque chose, qui est que je suis. Mais que suis-je? je veux m'examiner pour me connaître, et, pour mieux exécuter mon dessein, je veux douter d'abord si je suis ce que j'ai toujours cru être.

J'ai cru jusques ici que j'étais composé de deux parties: l'une que je nommais corps ou étendue, et l'autre à qui je donnais le nom d'ame, ou vent subtil et délié, répandu dans mes plus grossières parties. Mais j'ai supposé que tout cela n'était rien, et, sans sortir de cette supposition, j'ai trouvé que j'existais. Je puis donc croire que j'existe indépendamment d'aucune de ces choses, ou du moins je puis douter qu'aucune de ces choses appartienne à ma nature.

Mais il semble que je n'avance pas beaucoup dans la connaissance de ma nature, c'est-à-dire de ce qui me distingue de toute autre chose: car qu'est-ce que je suis? une chose qui pense. Mais qu'est-ce qu'une chose qui pense? une chose qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent. Je suis convaincu par un sentiment intérieur que toutes ces choses sont en moi, et qu'elles

Digitized by Google

ne sont que de différentes manières de moi-même, ou de différentes manières de pensées. Mais il me semble que je ne conçois point clairement la nature de ce qui est en moi, qui pense, qui veut, qui sent, etc. Car encore que je connaisse ma douleur par le sentiment que j'en ai, il me semble que je ne sais point clairement ce que c'est, puisque je l'attribue souvent au corps. Ainsi que puis-je conclure autre chose de tout ce que je viens de dire, sinon que je vois mon existence avec plus de clarté et de distinction que je ne faisais auparavant, et qu'elle m'est plus clairement connue que celles des corps, ni d'aucun autre être que ce soit, puisque toutes ces choses sont entre celles dont je doute, et que moi qui doute suis sûr que je suis, par cela même que je doute ?

TROISIÈME MÉDITATION.

Je rentre dans moi-même, et me représente ce que j'ai appris par ces Méditations précédentes, et d'abord je connais qu'il faut me détacher des sens, et douter de tout autant que je pourrai, mais qu'il ne m'est pas possible de douter que je suis et que je pense; enfin, je sens bien que nier, douter, affirmer et même imaginer et sentir ne sont que de différentes pensées qui m'appartiennent, et qui m'assurent de mon existence.

Je ne sais que ce peu de choses; mais, en suivant le même chemin qui m'a mené à ces connaissances, je pourrai peut-être découvrir quelque autre vérité. Voici l'ordre que j'ai tenu : j'ai d'abord voulu douter de tout, mais j'ai senti que je ne pouvais douter que j'étais, ou, ce qui est la même chose, j'ai conçu clairement et distinctement que j'existais. Je puis donc admettre pour principe que « tout ce que je conçois clairement et distinctement est vrai et indubitable. » Je pourrai peut-être me servir de ce principe comme d'une règle infaillible pour reconnaître s'il n'existe point quelque être différent de moi.

J'ai jugé qu'il y avait hors de moi des êtres actuellement existans, de ce que j'ai diverses pensées qui me représentent plusieurs choses, lesquelles me semblent fort différentes de moi-même. Ainsi, pour reconnaître si mes jugemens sont vrais, je ferai bien de diviser toutes mes pensées en plusieurs genres, et

Digitized by Google

considérer si je puis prouver, par elles, l'existence des choses qu'elles représentent.

Je remarque en moi plusieurs différentes pensées, dont les principales sont comme les images des choses, ou l'objet immédiat et le plus proche de mon esprit quand j'aperçois quelque chose, et c'est à celles-là seules que je donne le nom d'*idées*; je sens encore en moi deux autres manières de pensées, dont l'une est une certaine impression, ou mouvement naturel, qui me porte vers l'être et vers le bien en général, et c'est ce que j'appelle en moi volonté, et l'autre enfin est une détermination ou adhérence vers quelque objet particulier, et c'est ce que je nomme jugement et amour.

Je vois clairement que dans mes idées et mes volontés, considérées en elles-mêmes, et sans rapport à autre chose, il ne peut y avoir de l'erreur, car, soit que j'imagine une chimère, ou que je désire une chose qui ne fut jamais, il est toujours vrai que j'imagine et que je désire.

Ce n'est donc que dans mes seuls jugemens qu'il se peut trouver de l'erreur, et celle où je tombe ordinairement consiste en ce que je juge, par exemple, que l'idée que j'ai d'un carré est semblable à quelque autre carré qui existe hors de moi, quoiqu'il se puisse faire qu'il n'y ait aucun carré qui existe actuellement hors de moi.

Et afin de reconnaître certainement si de toutes les idées que je trouve en moi il n'y en a point quelqu'une d'où je puisse conclure l'existence de quelque être distingué de moi, je vais encore m'appliquer avec soin à les considérer.

Premièrement, si je les regarde toutes comme des manières d'être de moi-même, je trouve qu'elles sont toutes semblables, mais si j'ai égard aux choses qu'elles me représentent, je vois clairement et distinctement qu'elles sont fort différentes, car je ne puis douter que l'idée qui me représente un Être infiniment parfait ne soit bien différente de celle qui me représente un être fini et borné.

Or, de quel lieu que me vienne cette idée, il est manifeste par la lumière naturelle qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité et de perfection dans la cause d'où elle procède que dans elle-même. Car la même lumière naturelle m'enseigne qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans l'effet, puisqu'il ne se peut pas faire que le plus parfait soit une suite du moins parfait, et qu'un être qui a, par exemple, cent degrés de réalité ou de perfection soit l'effet

Digitized by Google

d'une cause qui n'en a que quatre-vingts, puisqu'il faudrait qu'elle en eût tiré vingt du néant.

Je dois donc conclure de ce principe, qu'ayant en moi l'idée d'un Être infiniment parfait, laquelle assurément ne peut avoir été formée par moi qui suis borné et fini, il faut nécessairement que cet Être infiniment parfait existe, de qui je reçois l'idée d'une infinité de perfections, puisqu'il faut qu'il y ait autant de réalité dans la cause que dans l'effet; et comme par cet Être infiniment parfait j'entends Dieu même, de ce que j'ai en moi l'idée de l'infini je dois conclure que Dieu existe, car, s'il n'existait pas j'aurais tiré du néant l'idée d'une infinité de perfections que je ne trouve pas en moi.

Or, comme on ne peut avoir l'idée d'aucunes privations que par l'idée des perfections dont elles sont privations, je conçois l'infini par une véritable idée, et non par la négation du fini; ainsi, la substance infinie ayant plus de réalité que la substance finie, j'ai plutôt en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même, car je ne conçois que je ne suis pas tout parfait, que parce que j'ai en moi l'idée d'un être plus parfait que le mien, ne pouvant avoir, comme je le viens de dire, l'idée d'aucune privation que par l'idée des perfections dont elle est privation. Mais quand je dis que j'ai une idée de l'infini, ce n'est pas que je veuille faire entendre que je comprends l'infini, c'est-à-dire que j'embrasse de la pensée toutes les propriétés de l'infini, puisque cela est au-dessus des forces de mon esprit qui est fini; mais je conçois l'infini, puisque tout ce que j'ai d'idées claires et distinctes sont entièrement renfermées dans l'idée de l'infini.

QUATRIÈME MÉDITATION.

Depuis que j'ai fait dessein de douter de tout, je n'ai encore pu m'assurer que de mon existence et de celle de Dieu, ou d'un Être infiniment parfait, et, comme l'idée de ses perfections infinies m'a fait connaître qu'il m'en manque plusieurs, avant que d'étendre davantage ma connaissance je ferai bien d'examiner avec soin la cause de mes erreurs.

Et pour procéder toujours avec ordre et en passant, comme par degrés, des choses les plus connues aux moins connues, je

Digitized by Google

distingue en moi deux manières d'être de moi-même; l'une que j'appelle entendement, et l'autre volonté, c'est-à-dire que je me considère en tant qu'apercevant ou recevant des idées et des connaissances, et c'est ce que j'appelle entendement, ou en tant qu'étant poussé et déterminé vers ces idées, et c'est ce que je nomme volonté.

Or je vois clairement que mon entendement ne peut être la cause de mes erreurs, et que dans le temps que je ne fais simplement qu'apercevoir certaines idées qui se présentent à moi sans les comparer ensemble je ne puis me tromper, car je ne puis apercevoir qu'elles aient des rapports qu'elles n'ont pas: ce n'est donc que lorsque je juge que ces idées ont des rapports qu'elles n'ont point que je me trompe; ainsi je suis privé de quelques connaissances claires que je pouvais avoir, lorsque je porte avec précipitation mon jugement sur quelques idées que je trouve en moi, sans me donner le loisir de considérer les différens côtés des choses qu'elles représentent, pour en reconnaître les rapports, et sans qu'une entière évidence me force à donner mon consentement.

Enfin je dois établir pour principe, ou règle générale, qu'afin de ne point tomber dans l'erreur je ne dois juger des choses que lorsqu'elles me sont si clairement et si distinctement représentées par l'entendement, qu'il ne soit plus en mon pouvoir de ne pas donner mon consentement.

CINQUIEME MÉDITATION.

Dieu étant un être infiniment parfait, je n'entreprendrai pas de considérer chacune de ses perfections en particulier, parce qu'il faudrait une capacité d'esprit infinie que je n'ai pas. Ainsi je crois que je ferai mieux de m'appliquer à des sujets plus proportionnés à mes forces, et de ne différer pas davantage à faire mes efforts pour sortir de tous les doutes dans lesquels ma première Méditation m'a jeté.

J'ai en moi des idées claires, et j'en ai de confuses: j'ai une idée claire, lorsque j'aperçois distinctement les rapports qu'elle a avec une ou plusieurs autres idées; et j'ai une idée confuse, lorsque je ne connais qu'imparfaitement ces rapports: telle est, par exemple, la connaissance de moi-même que je n'ai jusques ici

Digitized by Google

que par sentiment intérieur, et non par aucune idée claire, puisque je n'ai aucune idée de ma pensée.

Mais il n'en est pas de même de l'idée que j'ai de l'étendue en longueur, largeur et profondeur; car je vois tout d'une vue, et sans avoir d'autre connaissance, que les propriétés d'être mu, figuré, mesuré, etc., lui conviennent, et cela me paraît avec tant d'évidence qu'il n'est pas en mon pouvoir de ne le pas croire, quoique je ne sache point encore s'il existe quelque étendue hors de moi, car tout ce que je conçois clairement et distinctement appartenir à une chose lui appartient en effet; et quoique je ne puisse pas conclure l'existence de l'étendue de ce que j'en ai une idée claire et distincte, cependant le jugement que je viens de porter : que les propriétés d'être mu, figuré, mesuré, etc., appartiennent à l'étendue, par cela seulement que je conçois clairement et distinctement qu'elles lui appartiennent, ce jugement, dis-je, sert encore à me prouver l'existence de Dieu, car l'existence me paraît aussi évidemment renfermée dans l'idée que j'ai de l'Être infiniment parfait que la longueur, largeur, profondeur, ou que les propriétés d'être mu, figuré, etc., dans l'idée de l'étendue, puisque l'existence étant une perfection, elle est nécessairement renfermée dans celui qui les a toutes. Et ce qui fait la force de cette démonstration vient non-seulement de ce que moi, qui suis borné et fini, ne puis pas être l'auteur de l'idée que j'ai de l'Être infini, comme je l'ai prouvé dans la troisième Méditation; mais encore de ce que l'essence et l'existence de l'Être infiniment parfait ne pouvant être conçues l'une sans l'autre, de cela seulement que j'ai l'idée de cet Être infiniment parfait je ne puis m'empêcher d'en conclure l'existence, au lieu que je puis très clairement concevoir l'étendue en longueur, largeur et profondeur, sans que je puisse pour cela en conclure l'existence, parce que l'essence et l'existence de l'étendue peuvent être conçues séparément.

SIXIÈME MÉDITATION.

Je suis convenu dans la Méditation précédente que de l'idée claire et distincte que j'ai en moi de l'étendue je n'en puis pas conclure l'existence.

Digitized by Google

Je vois même clairement que je ne puis conclure l'existence d'aucune chose que mes idées me représentent, si l'on en excepte l'existence d'un Être infiniment parfait. Car il est constant que je ne suis point auteur de mes idées, puisqu'elles me viennent souvent dans l'esprit malgré moi; elles ne sont pas non plus produites en moi par les corps qui m'environnent: car je ne conçois point que de l'étendue ronde ou carrée, ou figurée de quelque autre manière, puisse avoir en soi la force de se rendre intelligible, et de se faire sentir à mon esprit; il faut donc nécessairement que Dieu, c'est-à dire un être intelligent et une puissance infinie, soit la source et l'origine de toutes mes idées. Cela étant, ne peut-il pas mettre en moi toutes ces idées sans que les choses qu'elles me représentent existent actuellement? Il est vrai que j'ai d'abord quelque peine à le croire, car il me semble que je pourrais l'accuser de tromperie de me donner ainsi des idées qui me représentent certaines choses comme existantes hors de moi, lesquelles n'existent pas en effet; mais venant à faire réflexion que l'idée que j'ai du soleil, ou l'objet immédiat et le plus proche de mon esprit quand je vois le soleil, diffère entièrement de moi-même, puisque je sens bien que je ne suis pas le soleil que je vois, et, considérant aussi que cette idée n'est pas le soleil qui éclaire le monde, puisque l'objet immédiat de mon esprit doit être intelligible, et que celui-là est matériel, je suis obligé de croire que tout ce que je vois est de la manière que je le vois, c'est-à-dire d'une manière intelligible, dans la substance de Dieu même: ainsi, au lieu d'appeler Dieu trompeur, à cause qu'il me donne les idées de toutes choses, je dois m'accuser d'erreur d'avoir jugé avec trop de précipitation qu'il existait hors de moi quelque autre être que lui.

Cependant il y a bien de l'apparence qu'il existe de l'étendue hors de moi, quoique je ne le puisse pas absolument démontrer; car tout ce que la nature m'enseigne, soit par instinct, soit autrement, renferme en soi quelque vérité, puisque par la nature je n'entends autre chose que Dieu même agissant dans ses créatures. Or la nature semble m'enseigner que je suis uni à un corps, c'est-à-dire que j'ai des relations fort étroites avec une certaine étendue qui est bien ou mal disposée, lorsque je sens du plaisir ou de la douleur. Cette même nature semble encore me porter à croire qu'il y a plusieurs autres corps qui m'environnent, dont la fuite ou la poursuite est nécessaire à la conservation de ma vie. Il est donc fort probable que l'étendue existe hors de moi, de la manière que mon idée me la représente.

Digitized by Google

Il est vrai que j'ai ouï dire que la nature incite à boire certains malades que l'on appelle hydropiques, quoique cela leur soit tout-à-fait nuisible : si bien qu'il semble que je ne dois pas ajouter foi à tout ce que la nature m'enseigne, puisqu'elle peut quelquefois me tromper ; mais comme il est de la grandeur et de la sagesse de Dieu d'agir toujours par les voies les plus simples, et de faire le moins de décrets qu'il lui est possible, et que d'ailleurs il a dû vouloir, pour la conservation de mon corps, que lorsqu'il s'exciterait certains mouvemens dans mon gosier, je fusse porté à chercher à boire, il pourra arriver que, pour exécuter ses décrets et suivre les lois qu'il s'est lui-même imposées, il sera obligé d'exciter en moi la soif dans un temps que, pour la conservation de mon corps, il sera dangereux de boire, sans que pour cela je puisse l'accuser d'injustice ou de tromperie, parce que, étant la cause générale et universelle, il ne doit pas avoir de volontés particulières pour tous les cas particuliers.

Je dois cependant prendre garde que toutes mes sensations, qui semblent n'être produites en moi qu'à l'occasion des différentes manières d'être de l'étendue ; servent plus à me prouver l'existence de Dieu, que celle de l'étendue : car toutes mes sensations ne sont que de différentes modifications de moi-même, puisque je sens qu'elles m'appartiennent et que je ne les connais que par sentiment intérieur et non par aucune idée claire. Or elles ne sont pas produites en moi par moi-même, car je n'en aurais jamais que d'agréables qui me rendraient heureux ; elles ne viennent pas non plus de la part des objets extérieurs, puisqu'il faudrait qu'ils eussent la force de me rendre heureux et malheureux, laquelle force me manque à moi-même ; il est donc nécessaire que Dieu en soit l'auteur, comme étant le seul qui puisse faire ma félicité : ainsi mes sensations me prouvent clairement que Dieu existe, et ne prouvent l'existence des corps que d'une manière fort imparfaite, car, Dieu, qui agit toujours par les voies les plus simples, étant la cause immédiate de mes modifications, j'ai sujet de penser que ce serait un trop long détour à cet être infiniment sage, que de créer de l'étendue pour me donner des sensations qu'elle ne peut pas produire ; ainsi il n'est point absolument nécessaire que l'étendue existe.

Je ne saurais pas non plus conclure qu'elle existe de ce que je pourrais moi-même être cette étendue, car il suffit que je puisse clairement et distinctement concevoir une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte et différente de l'autre ; ainsi de cela même que je connais avec certitude que

Digitized by Google

j'existe, et que cependant je ne remarque point qu'il appartienne nécessairement à mon essence ou à ma nature autre chose que la pensée, je conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul que je suis une chose qui pense. Et quoique peut-être il se puisse faire qu'il existe quelque étendue à laquelle j'aie une relation particulière, néanmoins parce que, d'un côté, je n'ai point d'idée claire de moi-même, mais seulement un sentiment intérieur qui m'assure que je suis une chose qui pense, et non étendue, et que, d'un autre côté, j'ai une claire et distincte idée du corps en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que moi, c'est-à-dire mon esprit ou mon ame, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps.

En effet, quand je me considère moi-même comme une substance qui pense, je ne puis distinguer en moi ni longueur, ni largeur, ni profondeur, mais je connais que je suis une chose absolument une et entière, et que sentir et vouloir ne sont point de différentes parties de mon être, puisque c'est toujours le même esprit en moi qui s'applique tout entier à vouloir, et tout entier à sentir, mais il n'en est pas de même de l'étendue; car je n'en puis imaginer aucune, pour petite qu'elle soit, que mon esprit ne divise fort facilement en plusieurs parties, et ne conçoive par conséquent tout-à-fait différente de sa nature.

Je puis donc présentement conclure de tout ce que je viens de dire qu'il m'est impossible de démontrer l'existence de l'étendue, et que notre nature est si faible qu'il y a très peu de choses dont nous ayons des connaissances certaines et évidentes.

SEPTIÈME MÉDITATION.

J'ai fait tout ce que j'ai pu pour sortir des doutes où m'a jeté ma première Méditation : mais plus je m'efforce à chercher une démonstration de l'existence de l'étendue, et plus je me confirme que c'est une entreprise au-dessus de mes forces. Car, quand je viens à considérer que ce que je vois doit être intelligible, ou plutôt que je ne puis voir que la substance de Dieu même, comme représentant ce que je vois, et que Dieu, n'ayant que très peu de décrets, doit toujours agir par les voies les plus courtes et les plus simples, et que d'ailleurs il me donne directement

Digitized by Google

toutes mes pensées, toutes mes idées et toutes mes sensations, je trouve si peu de rapport entre la manière dont il me semble que Dieu doit agir et le long détour qu'il lui faudrait prendre en créant de l'étendue, pour me la faire voir, que je m'accuserais d'imprudence d'avoir jugé autrefois qu'il existait hors de moi quelque autre être que Dieu, et d'opiniâtreté de ce que j'ai présentement tant de peine à me persuader qu'il n'existe aucun corps, si la foi qui est au-dessus de ma raison ne m'ordonnait de le croire.

De plus Dieu, étant infiniment bon et essentiellement aimable, ne m'a créé que pour l'aimer, non d'un amour contraint et intéressé, mais d'un amour libre et digne de lui. Ainsi lorsqu'il me fait avoir des sensations agréables, c'est afin que, quittant le plaisir que j'y trouve et me détachant de moi-même pour m'unir à lui, je le puisse aimer d'un amour de choix. Je veux dire que Dieu, m'ayant donné assez de mouvement pour me porter vers lui, qui est tout bien et tout être, m'a laissé néanmoins le pouvoir de me reposer dans les biens sensibles et particuliers, afin que, me servant de tout ce mouvement pour aller à lui dans le temps que je pourrais m'arrêter à d'autres biens, je puisse le préférer à ces biens, et l'aimer par conséquent d'un amour de choix. De sorte que, sans supposer aucune étendue, il n'est pas difficile d'expliquer pourquoi Dieu me donne toutes mes sensations.

HUITIÈME MÉDITATION.

Comme je n'étends pas beaucoup ma connaissance lorsque je m'applique à considérer l'étendue, parce que je ne puis m'assurer de son existence, je crois que je ferai mieux de réfléchir sur moi-même et de me regarder comme un esprit pur et sans rapport à aucun corps; aussi bien ne sais-je point encore s'il n'existe pas des êtres pareils au mien, et si mon esprit ne sera point anéanti quelque jour.

Je ne connais par aucune idée qu'il existe des esprits différens du mien, parce que je n'ai aucune idée des esprits, puisque si je voyais en Dieu l'idée qui répond à ces esprits je connaîtrais en même temps ou je pourrais connaître toutes les propriétés dont ils sont capables. Je ne connais pas non plus les

Digitized by Google

esprits par eux-mêmes ; car je ne puis concevoir qu'il y ait quelque autre être que Dieu, qui pénètre mon esprit et qui se découvre à lui. Je ne puis pas aussi connaître par sentiment intérieur ou par conscience l'existence de quelques autres esprits que le mien, parce qu'il n'y a que moi que je puisse connaître de cette manière, et que je ne sens que ce qui m'appartient. Ce n'est donc que par conjecture que je puis juger qu'il existe des esprits hors de moi ; et ce qui me fait conjecturer qu'ils existent c'est qu'il me vient quelquefois des pensées auxquelles ma volonté n'a point de part, qui sont accompagnées de certaines sensations que j'appelle sons, dont je ne suis pas l'occasion, et qui me paraissent avoir un tel rapport et une telle liaison avec mes pensées propres, qu'elles y répondent exactement. Il est vrai que Dieu peut immédiatement et par lui seul entretenir ce commerce de pensées avec mon esprit. Mais ces pensées sont telles qu'elles me portent naturellement à croire qu'il y a quelque esprit semblable au mien, qui les a conçues et qui a voulu qu'elles me fussent communiquées.

Il ne me reste plus maintenant qu'à examiner si mon esprit et tous les autres que je conjecture exister sont immortels, c'est-à-dire s'ils ne changeront point quelque jour de forme, ou s'ils ne seront point tout-à-fait anéantis. Sur quoi je dois prendre garde que, mon esprit n'étant pas étendu, puisque je puis connaître avec certitude que j'existe, et que néanmoins je ne remarque point qu'il appartienne à mon essence ou à ma nature autre chose que la pensée, il n'y a en moi ni longueur, ni largeur, ni profondeur, et par conséquent que je ne suis point composé de parties ; je ne saurais donc jamais changer de forme, car je ne conçois par le changement de forme qu'une séparation de parties dont un esprit n'est pas capable.

Je ne serai pas non plus anéanti : car si j'ai d'abord égard aux forces de la nature, je ne comprends pas comment il se peut faire naturellement que quelque chose devienne rien ; de même que je ne conçois pas qu'il soit possible naturellement, que rien devienne quelque chose. Car s'il n'y avait un Être infiniment parfait et infiniment puissant qui, par un seul acte de sa volonté, crée toutes choses, je ne conçois pas comment ni par quelle force moi et tous les êtres finis qui existent présentement, pourraient être anéantis, puisque pour anéantir il faut une puissance infinie aussi bien que pour créer.

Quand je dis que je ne comprends pas comment cela se pourrait faire naturellement, je ne crois pas que ceux qui médite-

Digitized by Google

ront avec moi là-dessus le conçoivent non plus que moi. Car enfin tant de petits changemens, qui arrivent dans la nature, ne sont pas des anéantissemens, comme ceux qui ne regardent que superficiellement les choses le pourraient croire; et il ne faut qu'un peu d'application pour voir que le feu qu'on met dans une bûche ne fait qu'en diviser les parties, les subtiliser et changer leur figure.

Les êtres, par toutes les raisons que je viens d'alléguer, ne pouvant donc être anéantis par les forces de la nature, il faut qu'il n'y ait que Dieu, c'est-à-dire un Être infiniment puissant, qui ait ce pouvoir. Or il n'y a pas d'apparence que Dieu, qui est immuable dans ses décrets, crée quelque chose pour l'anéantir: car, ne tirant du néant les esprits que pour l'aimer, et les corps que pour manifester sa gloire, puisqu'il est toujours aimable et toujours digne de gloire, pourquoi anéantirait-il des êtres qui sont capables de l'aimer? et pourquoi détruirait-il des créatures qui doivent servir éternellement à faire éclater sa grandeur et sa puissance? et pour les anéantir ne faudrait-il pas qu'il fût capable de changement, puisqu'il faudrait qu'il pût se repentir d'avoir créé des êtres; ce qui n'est pas concevable en Dieu?

NEUVIÈME MÉDITATION.

Comme j'ai tâché de conduire autant qu'il m'a été possible mes pensées par ordre, et que même, sans m'écarter du même chemin, je me suis satisfait sur la plupart des questions abstraites et métaphysiques, je crois qu'il me sera présentement plus facile de résoudre celles qui en dépendent, et que je pourrai par exemple découvrir sans peine si les bêtes ont une ame.

Mais comme les équivoques sont souvent cause que je me trompe, je crois qu'il est à propos d'expliquer le mot d'*ame* Par ame j'entends quelque chose de corporel répandu par tout le corps, qui lui donne le mouvement et la vie, ou bien j'entends quelque chose de spirituel. Il y a donc deux choses à examiner dans cette question. La première qui est de savoir si l'ame des bêtes est seulement quelque chose de corporel répandu par tout le corps, qui lui donne le mouvement et la vie; ou bien si l'ame des bêtes est quelque chose de spirituel, comme je sens qu'est la mienne.

Digitized by Google

Je vois d'abord que je ne puis pas nier aux bêtes quelque chose de corporel qui soit le principe de leur vie ou de leurs mouvemens, puisque je ne le puis pas même nier aux monstres; mais je ne vois rien dans les bêtes qui soit capable de sentir de la douleur ou du plaisir, de voir les couleurs et d'entendre les sons.

Par exemple lorsque je suis proche du feu, les parties du bois viennent heurter contre ma main, elles en ébranlent les fibres; cet ébranlement se communique jusqu'au cerveau, il détermine les esprits animaux qui y sont contenus à se répandre dans les parties extérieures du corps, d'une manière propre pour se retirer, et ensuite dans le cœur et dans les viscères, afin de fournir les esprits animaux nécessaires pour mettre le corps dans la disposition où il doit être par rapport à l'objet présent. Je vois bien que toutes ces choses ou de semblables se peuvent rencontrer dans les animaux, et qu'elles s'y rencontrent en effet, parce que toutes ces choses sont des propriétés des corps; mais venant à sentir que l'ébranlement des fibres de mon cerveau est accompagné du sentiment de chaleur, et que le cours des esprits animaux vers le cœur et vers les viscères est suivi de la passion de haine, ou d'aversion, je ne vois rien qui me pousse à croire que les bêtes sentent aussi bien que moi cette chaleur, qu'elles ont aussi bien que moi de l'aversion pour les choses qui les incommodent, ni qu'elles sont capables de toutes les passions que nous ressentons. Car je vois clairement que les bêtes ne sentent pas de la douleur ou du plaisir, qu'elles n'aiment ou ne haïssent aucune chose, puisque je n'ai encore jusques ici rien admis que de matériel, et que je ne pense pas que les sentimens ni les passions soient des propriétés de la matière telle qu'elle puisse être. Car si je rentre dans moi-même, et que je considère, avec toute l'attention dont je suis capable, l'idée que j'ai de la matière; comme je ne conçois point que la matière figurée d'une telle manière, en carré, en rond, en ovale, soit de la douleur, du plaisir, de la chaleur, de la couleur, de l'odeur, du son, etc., je ne puis assurer que l'ame des bêtes, qui n'est que pure matière, soit capable de sentir, et, comme je ne le conçois pas, je ne le veux pas assurer, puisque je ne dois assurer que ce que je conçois : ainsi, comme je ne conçois pas que de la matière agitée de bas en haut et de haut en bas, en ligne circulaire, spirale, parabolique, elliptique, soit un amour, une haine, une joie, une tristesse, je crois devoir assurer que les bêtes n'ont pas les mêmes passions que moi; et, avec quel-

Digitized by Google

que attention que je considère l'idée que j'ai de la matière, je ne conçois point qu'un mouvement de matière puisse être un amour, une joie ou un désir, qu'une trace ou une image que les esprits forment dans le cerveau soit une pensée, et que tous mes raisonnemens ne consistent que dans la différente situation de quelques petits corps qui s'arrangent diversement dans ma tête.

Mais peut-être que l'ame des bêtes est spirituelle et indivisible comme la mienne. Les chiens ne connaissent-ils pas leurs maîtres? ils leurs donnent des marques d'amitié; ils souffrent avec patience les coups qu'ils en reçoivent, parce qu'ils jugent qu'il leur est avantageux de ne les point abandonner, au lieu qu'ils ne peuvent seulement pas souffrir les caresses des étrangers. Les chats, qui sont des animaux si indociles, s'accoutument à vivre avec leurs maîtres, et paient de caresses ceux qui en prennent soin. Les oiseaux, qui font leurs nids avec tant d'adresse à l'extrémité des branches, marquent assez qu'ils appréhendent que certains animaux ne les dévorent. Il n'y a pas jusques aux araignées et aux plus vils insectes qui ne donnent des marques qu'il y a quelque intelligence qui les anime, car on ne peut s'empêcher d'admirer la conduite d'un animal qui, tout aveugle qu'il est, trouve moyen d'en surprendre d'autres qui ont des ailes, et desquels les plus gros ne peuvent se défendre.

Après toutes ces preuves convaincantes, je ne puis pas nier que tous les mouvemens des bêtes marquent qu'il y a une intelligence; car tout ce qui est réglé le marque: une montre même le marque; il est impossible que le hasard en compose les roues, et il faut que ce soit une intelligence qui en ait réglé les mouvemens. Les plantes mêmes marquent aussi une intelligence, elles se nouent de distance en distance pour se fortifier, elles couvrent leur graine de piquans et d'une peau pour la conserver; enfin tout ce qui arrive aux plantes et aux bêtes marque certainement une intelligence.

Mais il faut encore ôter l'équivoque: les mouvemens de la matière marquent une intelligence, mais une intelligence qui est distinguée de la matière, et des bêtes, comme celle qui arrange les roues d'une montre est distinguée de la montre; car enfin cette intelligence paraît infiniment sage, infiniment adroite, infiniment puissante: la même qui a formé mon corps dans le sein de ma mère, et qui me donne l'accroissement auquel, quelque effort que je fasse, je ne puis rien ajouter.

Ainsi dans les chiens, les chats et les autres animaux il n'y

Digitized by Google

a ni intelligence ni ame comme on l'entend ordinairement, ils mangent sans plaisir, ils crient sans douleur, ils croissent sans le savoir, ils ne désirent rien, ils ne connaissent rien; et s'ils agissent avec adresse et d'une manière qui marque intelligence, c'est que Dieu les faisant pour les conserver, il a conformé leurs corps de telle manière qu'ils évitent machinalement, sans le savoir, tout ce qui est capable de les détruire, et qu'ils semblent craindre. Autrement il faudrait dire qu'il y a plus d'intelligence dans le plus petit des animaux, ou même dans une seule plante, que dans le plus spirituel des hommes, car il est constant qu'il y a plus de différentes parties et qu'il s'y produit plus de mouvemens réglés que je ne suis capable d'en connaître; et je ne dois pas être surpris de voir que Dieu fait agir ces machines d'une manière si réglée, puisque je suis convaincu qu'il fait en moi des choses bien plus surprenantes. Mais ce qui fait que j'ai eu tant de peine à me persuader que les bêtes ne sont que de pures machines vient de ce que j'avais toujours cru que mon ame produit dans mon corps tous les mouvemens et tous les changemens qui lui arrivent. J'avais faussement attaché au mot d'ame l'idée de productrice et de conservatrice du corps, m'imaginant que mon ame produisait en moi tout ce qui est absolument nécessaire à la conservation de ma vie. Ainsi j'avais jugé qu'il était absolument nécessaire qu'il y eût dans les bêtes une ame pour y produire tous les mouvemens et tous les changemens qui leur arrivent, lesquels sont assez semblables à ceux que Dieu fait dans notre corps, parce que nous sommes entièrement semblables à elles par le corps, mais depuis que j'ai reconnu que l'ame n'avait d'elle-même aucune action, aucun pouvoir, aucun mouvement, et qu'elle ne sait seulement pas comment est fait le corps auquel elle est unie, ni comment se fait en lui le moindre de ses mouvemens, j'ai vu clairement qu'il était inutile et ridicule de donner aux bêtes une ame pour expliquer tous les mouvemens que nous remarquons dans ces machines, puisque, quand bien même des substances spirituelles et pensantes seraient unies à ces machines, il faudrait toujours recourir à Dieu pour expliquer tous leurs mouvemens.

Pourquoi donc attacher à ces petits corps des ames spirituelles, immatérielles, capables de l'amour de Dieu, nées pour être éternellement heureuses ou malheureuses, et quelle raison ai-je de croire qu'elles existent? Je ne puis affirmer qu'il y a quelque substance pensante dans le monde, que parce que je suis sûr que je pense; je ne connais par aucune idée qu'il existe des

Digitized by Google

esprits différens du mien, puisque je n'ai aucune idée des esprits, et que, si je voyais en Dieu l'idée qui répond à ces esprits, je connaîtrais toutes les propriétés dont ils sont capables. Je ne connais pas non plus les esprits par eux-mêmes; car je ne puis concevoir qu'il y ait quelque autre être que Dieu, qui pénètre mon esprit et qui se découvre à lui. Je ne puis pas non plus connaître par sentiment intérieur ou par conscience l'existence de quelques autres esprits que le mien, parce qu'il n'y a que moi que je puisse connaître de cette manière, et que je ne sens que ce qui m'appartient. Ce n'est donc que par conjecture que je puis juger qu'il existe des esprits hors de moi, et ce qui me le fait conjecturer c'est qu'il me vient quelquefois des pensées auxquelles ma volonté n'a point de part, qui sont accompagnées de certaines sensations que j'appelle sons, dont je ne suis point l'occasion, et qui me paraissent avoir un tel rapport et une telle liaison avec mes pensées propres, qu'elles y répondent exactement; et ces pensées sont telles qu'elles me portent naturellement à croire qu'il y a quelque esprit semblable au mien qui les a conçues et qui a voulu qu'elles me fussent communiquées; mais si je rentre en moi-même, et que je consulte mon intérieur pour voir si les bêtes pensent, je vois évidemment que je n'ai point avec elles de liaison de pensées, ni de longue suite de raisonnemens, puisque je n'aperçois en elles que certains signes extérieurs qui me semblent venir de Dieu pour la conservation de ces machines, et qu'ainsi rien ne me pousse invinciblement à juger que ce sont des êtres pensans; et que je puis fort bien concevoir que Dieu peut mouvoir les bêtes, de toutes les manières dont elles me paraissent être mues, sans qu'il soit besoin qu'il unisse ces machines à des êtres spirituels et pensans, puisque moi qui suis uni à un corps je ne sais seulement pas comment est fait ce corps, ni comment Dieu produit en moi le plus petit de ces mouvemens.

DIXIÈME MÉDITATION.

Plus je médite et réfléchissant sur moi-même, et plus je me convainc que je suis dans une entière et absolue dépendance de Dieu; et il suit si évidemment des Méditations précédentes que je n'ai de moi-même ni action ni mouvement, qu'il ne m'est

pas possible d'en douter : car je n'ai d'impulsion ni de mouvement vers aucun objet, soit général ou particulier, que celui qui me vient de Dieu ; je ne puis connaître aucun objet si Dieu ne me le fait connaître ; toutes les pensées que j'ai présentement, que je médite, et généralement toutes celles qui me tombent dans l'esprit, me viennent directement de Dieu ; je ne comprends d'idées que celles qu'il présente à mon esprit, et qu'il me fait comprendre ; et, comme je l'ai déjà prouvé ailleurs, si je me donnais à moi-même mes pensées et mes idées, je ne m'en donnerais que d'agréables, puisque je ne suis porté que vers ce qui me peut rendre heureux ; je ne conçois pas non plus que quelque autre être que Dieu puisse être la cause efficiente et totale, c'est-à-dire la source et l'origine de mes pensées et de mes idées, puisque, si cela était, il se pourrait faire que quelque autre être que lui seul pût être mon bien et ma félicité, ce qui n'est pas concevable. Ajoutez à cela que ce qui m'est représenté par mes idées n'est rien autre chose que la substance de Dieu même, comme je l'ai prouvé ailleurs. Il faut donc nécessairement que toutes mes idées et mes pensées me viennent directement de lui et qu'il en soit le seul Auteur. Ainsi, puisque je ne puis agir de moi-même, c'est-à-dire que je ne puis former de moi-même aucune pensée déterminée, ni me représenter à moi-même l'idée d'aucun être déterminé, ni la comprendre, ni par conséquent avoir d'impulsion vers quelque objet, si Dieu ne fait toutes ces choses en moi ; ne suis-je pas de moi-même sans action et sans mouvement ; et ne puis-je pas me comparer à un bloc de marbre disposé à recevoir toutes les différentes figures que le sculpteur lui voudra donner, et qui est incapable de soi-même de s'en donner aucune ?

Mais, quoique cela me paraisse clair et évident, il m'a toujours semblé que j'étais libre, et c'est une opinion que j'ai conservée depuis mon enfance, c'est-à-dire que j'ai toujours cru que j'avais le pouvoir de vouloir certaines choses ou de ne les pas vouloir, de les faire ou de ne les pas faire, ou du moins je croyais n'être pas invinciblement porté à les faire ou à ne les faire pas ; et j'ai si souvent entendu agiter cette question, que je ne crois pas pouvoir trouver un sujet plus digne d'être médité.

Ma volonté, comme je l'ai déjà définie, est une impression ou un mouvement que Dieu a mis en moi, par lequel il me pousse vers lui-même comme étant tout bien et tout être : or il est évident que je dois nécessairement suivre cette impression, puisqu'elle me vient de Dieu, et qu'il n'est pas concevable que moi

Digitized by Google

qui n'ai seulement pas la force d'agir de moi-même puisse avoir celle de résister aux impressions qui me viennent de lui. Il ne me reste donc plus qu'à savoir si je suis porté de même à aimer les biens particuliers.

Dieu me donne une impression et un mouvement pour aller vers lui comme étant tout bien et tout être, et c'est ce que j'appelle volonté; ensuite il me donne l'idée des biens particuliers, et, par la même impression dont il me pousse vers le bien en général, il me pousse vers le bien particulier. Jusques ici je n'ai rien admis qui ne vînt de Dieu. Or il faudrait pour être libre, au sens qu'on entend ce mot dans l'éeole, c'est-à-dire d'un choix fait avec indifférence, que je pusse ne pas suivre l'impression que Dieu m'a donnée et me donne sans cesse, et que j'eusse la force de m'arrêter de moi-même à un certain bien particulier plutôt qu'à un autre. Mais d'où aurais-je tiré cette force, puisque de moi-même je n'ai ni action ni mouvement, et que je ne suis simplement qu'un sujet disposé à recevoir toutes les impressions de l'Auteur de la nature? Cependant il faut de l'action et de la force pour arrêter en moi le cours de l'impression que Dieu me donne, et pour considérer un bien particulier. Il faut de la force pour me déterminer à un certain bien particulier plutôt qu'à un autre; mais comment cela se pourrait-il faire, je n'ai de moi-même ni action ni mouvement, je ne puis seulement pas de moi-même connaître ce bien particulier ni de moi-même en avoir l'idée, je ne is de moi-même y penser, l'impulsion que j'ai en moi vers lui me vient de Dieu, puisque tout ce qui est en moi me vient directement de Dieu?

Ainsi comment pourrais-je m'arrêter à considérer les biens particuliers si Dieu ne m'y pousse, et s'il n'a été décrété de Dieu, puisque je ne puis aller contre sa volonté qui fait l'ordre? d'où aurais-je tiré la force de préférer certains biens particuliers à d'autres, et comment concevoir que la force de la volonté humaine fût plus grande que celle de la divine, et qu'elle pût détourner la moindre de ses impressions, puisque pour détourner une détermination il faut empêcher sa durée et sa conservation? Or c'est une opération divine que celle de changer l'état d'une chose, d'en donner un autre à la place, et de la conserver.

Cependant, parce que je sens intérieurement en moi-même que je suis délivré de toutes sortes d'empêchemens à ce que je veux faire, ou à ce que je désire, c'est-à-dire que parce que je sens bien que je ne fais que ce que je veux, je suis contraint d'avouer que je suis libre, ou, ce qui est la même chose, que Dieu ne me

Digitized by Google

pousse invinciblement que vers le bien qu'il m'a fait désirer. C'est-à-dire que je sens intérieurement en moi-même que Dieu ne me fait point aimer de bien particulier, qu'il ne m'ait en même temps poussé vers ce bien particulier, ou, ce qui est la même chose, qu'il ne m'ait fait vouloir aimer ce bien particulier. Ainsi je ne dois pas être surpris si je sens intérieurement que je ne suis contraint et empêché dans aucune de mes actions, puisque Dieu accorde toujours ma volonté avec mes actions, et avec sa volonté, et qu'il me fait toujours vouloir tout ce qu'il me fait faire.

Enfin l'impression que Dieu me donne vers tout bien et tout être, laquelle impression fait ma volonté, sert à me faire connaître que je ne suis pas invinciblement porté vers les biens particuliers; car, par exemple, si Dieu me donne l'idée du bien A et l'idée du bien B, si dans le bien A il y a quatre degrés de perfection et que dans le bien B il n'y en ait que deux, il est indubitable que Dieu me poussera infailliblement vers le bien A plutôt que vers le bien B, parce que le bien A approche plus du bien en général, de tout bien et de tout être, que le bien B, puisqu'il y a plus de degrés de perfection dans l'un que dans l'autre, quoique cependant je ne sois invinciblement porté vers l'un ni vers l'autre, puisque l'un ni l'autre n'est tout bien et tout être, et que l'impression que Dieu m'a donnée ne me pousse invinciblement que vers ce qui est tout bien et tout être. Mais si Dieu vient à me donner l'idée de deux biens égaux, comme je ne suis invinciblement porté vers l'un ni vers l'autre, puisque ni l'un ni l'autre n'est tout bien et tout être, je sens intérieurement en moi-même, qu'en conséquence de l'impression que j'ai pour aller vers tout bien et tout être, Dieu me pourra faire hésiter dans le choix de l'un ou de l'autre, sans me porter invinciblement vers l'un ni vers l'autre : ainsi je sens bien que Dieu me laissera le pouvoir de choisir et de faire usage de ma liberté; et que par l'impression, le mouvement et l'action qu'il me donne vers tout bien et tout être, j'aurai assez d'action pour choisir l'un ou l'autre de ces biens particuliers.

Cependant tout ce que je viens d'avancer n'est pas sans quelque difficulté; car enfin comment pourrais-je m'arrêter à un bien particulier, moi qui ai du mouvement pour aller vers tout bien et tout être? comment ne pas suivre tout ce mouvement, et puis-je m'arrêter à un bien particulier dans le temps que Dieu me pousse vers tout bien et tout être? Mais ne sens-je pas intérieurement en moi-même que dans le temps que je m'arrête

Digitized by Google

ainsi à un bien particulier j'ai du mouvement pour aller plus loin, et que je ne suis pas invinciblement poussé vers ce bien particulier, puisque ce bien particulier n'est pas tout bien et tout être, et que je ne suis invinciblement poussé que vers tout bien et tout être?

Enfin j'ai de la peine à comprendre comment moi, qui suis sans action et sans mouvement, je puis m'arrêter à un bien particulier; mais il suffit que je sente en moi-même que j'ai ce pouvoir, pour en être convaincu.

Cependant quand Dieu me donne l'idée de deux biens particuliers : comme je ne suis invinciblement poussé vers l'un ni vers l'autre, je suis fort porté à croire que je ne puis choisir ni l'un ni l'autre, parce que de moi-même je ne puis rien, mais que je dois toujours suivre le mouvement et l'impression que Dieu me donne pour aller vers tout bien et tout être, laquelle impression est invincible, car la même raison me persuade encore que je ne puis agir que lorsque je suis invinciblement poussé vers quelque bien particulier, et que si je n'étais invinciblement poussé vers quelque bien particulier je n'en choisirais jamais aucun, parce qu'étant de moi-même sans action et sans mouvement je ne puis rien de moi-même; mais n'en dois-je pas croire le sentiment intérieur, lequel est plus fort que tous les plus solides raisonnemens du monde, et suffit pour me convaincre que je puis hésiter dans le choix des biens particuliers, car nous n'avons point de plus fortes preuves que celles qui nous viennent par le sentiment intérieur? Ainsi comme de ce que je sens en moi du froid et du chaud, du rouge et du vert, je ne puis pas nier que c'est moi qui suis froid et chaud, rouge et vert, je conclus fort bien que c'est moi, c'est-à-dire mon ame qui est froide et chaude, rouge et verte, quelque peine que j'aie eue à m'en convaincre; de même de ce que je sens en moi que je puis hésiter dans le choix des biens particuliers, quand ils sont égaux, je conclus fort bien que je suis libre, quelque raison que j'aie de me persuader le contraire.

FIN DE L'APPENDICE.

Digitized by Google

Digitized by Google

NOTES.

NOTES

SUR LES LETTRES.

Lettre XXXV. «..... M. Descartes reçut d'abord la lettre de M. Leroy du 24 janvier, examina l'écrit qu'il lui envoyait, lui en dit son sentiment, et fit lui-même une autre réponse à ces Thèses de Voëtius. Pendant qu'il travaillait à cela, M. Leroy, qui s'impatientait, récrivit à M. Descartes une seconde lettre datée du 2 février : cela hâta M. Descartes, et dès le 6 février il lui envoya son écrit et sa lettre (qui est la présente).» (*Note de l'exemplaire de l'Institut.*)

(*Ibid*) « Taurelli et Gorlæi. » Taurellus, né en 1547, mort en 1606, tenta de combattre l'empire d'Aristote, que Mélanchton avait relevé en Allemagne. Gorlæus enseigna dans l'académie d'Utrecht vers l'année 1620; il publia des *Exercices de philosophie* où il s'éloigna beaucoup de la doctrine péripatéticienne, par exemple en établissant que le feu n'est pas un élément mais un accident.

(*Ibid.*) « Domini Æmilii, viri prudentissimi nobisque amicissimi consilio uteris. » Antoine Émilius, professeur à Utrecht, fit le panégyrique public de Descartes, et l'opposa au jugement porté par ses confrères contre ce philosophe (voyez *Vie de Descartes*, par Baillet, vol. II, pages 20 et 155).

Lettre XXXVI. « Je crois cette lettre écrite du 15 décembre 1641 ; car la thèse dont M. Descartes parle dans la deuxième ligne de cette lettre fut soutenue par un des écoliers de M. Leroy le 8 décembre 1641 (voyez la page 22 de la *Narration historique*) ; ce qui ayant excité grand bruit dans l'université, M. Leroy en donna avis à M. Descartes, par une lettre que nous n'avons pas, et M. Descartes lui répondit vers le 15 décembre 1641. » (*Note de l'exemplaire de l'Institut.*)— On fit au même endroit une note d'une autre main, ainsi conçue : « Celle-ci peut aussi servir de réponse à celles de M. Leroy des 2 février et 24 janvier 1642. »

Lettre XXXVII. « Comme cette lettre répond à une lettre de Régius datée du 1er juin, je la date du 8 juin 1642. » (*Note de l'exemplaire de l'Institut.*)

(*Ibid.*) « Multoque etiam plura scripserim in quemdam ex patribus societatis Jesu. » Il s'agit probablement ici du père Bourdin, que Descartes traite fort rudement dans ses réponses aux septièmes objections, publiées en 1642, année où il écrivit cette lettre.

Lettre XLI. « Il n'y a point de doute que cette lettre ne soit adressée au père Gibieuf, prêtre de l'Oratoire. L'on voit bien que cette lettre est écrite depuis l'année 1641, car M. Descartes parle de M. Arnauld comme n'étant docteur que depuis peu ; or il est constant que M. Arnauld n'a pris le bonnet qu'en 1642. — Cette lettre est la réponse de M. Descartes au père Gibieuf

Digitized by Google

dont il parle dans la lettre CXIV du vol. III (édit. in-4° de 1666-7), et est par conséquent datée du 19 janvier 1642, car la lettre CXIV du vol. III est datée de ce jour. Page 612 de cette (dernière) lettre, il prie le P. Mersenne de lui mander qui est le général de l'Oratoire, et dans la page 480 de la lettre adressée au P. Gibieuf (la présente) il lui témoigne que si le P. Gondran, qui était leur général, n'était pas mort, il l'aurait eu de son côté. Ces endroits-là me persuadent que ces deux lettres ont été envoyées en même temps, c'est-à-dire le 19 janvier 1642. » (*Notes de l'exemplaire de l'Institut.*)

Lettre XLII. « Cette lettre est écrite du mois d'avril 1637. Voyez la date de la lettre LXXX du vol II (édit. in-4°), où il est parlé de la mort de madame de Zuitlichem arrivée deux mois auparavant. » (*Note de l'exemplaire de l'Institut.*)

Lettre XLIII. « Cette lettre est de M. Descartes à un gentilhomme qui avait perdu son frère. Comme M. Descartes y dit qu'il avait senti depuis peu la perte de deux personnes qui lui étaient très chères, on voit bien qu'il entend la mort de son père et de sa fille, arrivée sur la fin de 1640. C'est pourquoi je place cette lettre le 10 janvier 1641. » (*Ibid.*)

Lettre XLV. « Cette lettre est écrite à un ami du P. Mersenne, en avril 1637. » (*Note de l'exemplaire de l'Institut.*)

(*Ibid.*) «..... Je tiens que c'est faire tort aux vérités qui dépendent de la « foi et qui ne peuvent être prouvées par démonstration naturelle, que de les « vouloir affermir par des raisons humaines et probables seulement. » Dans la lettre XXX, Descartes avait émis un avis un peu différent : « Il y a, disait-il, « des choses qui ne sont crues que par la foi.... Ceux-là dérogent à l'autorité « de la Sainte-Écriture, qui entreprennent de les démontrer par des argumens « tirés de la *seule* philosophie ; mais néanmoins tous les théologiens soutien- « nent que l'on peut entreprendre de montrer que celles-là même ne répu- « gnent point à la lumière de la raison, et c'est en cela qu'ils mettent leurs « principales études. »

Lettre XLVI. « Cette lettre est datée fixément d'Amsterdam, 20 novembre 1629. » (*Note de l'exemplaire de l'Institut.*)

Leibnitz s'est aussi occupé du projet d'une langue ou plutôt d'une écriture universelle, et il la concevait absolument comme Descartes. Il paraît n'avoir pas eu connaissance de la lettre du philosophe français sur ce sujet. Car, après avoir dit que pour établir une *caractéristique universelle*, c'est le mot dont il se sert, il faudrait faire une analyse complète de toutes les idées simples de l'esprit, il exprime le regret que Descartes n'ait pas tenté cette analyse, sans ajouter que ce philosophe s'était lui-même occupé de l'idée d'une langue universelle, et avait reconnu que pour y parvenir on aurait besoin d'une énumération complète de toutes les idées simples. (Voyez dans les Œuvres de Leibnitz, *Historia et commendatio linguæ Characteriam universalis quæ simul sit ars inveniendi et judicandi.*)

Lettre XLVII. « Cette lettre jusqu'à la fin du second alinéa (qui se termine par ces mots : *touchant des matières si relevées*) est de M. Descartes au P. Mersenne. Je la date du 10 mai 1630, d'Amsterdam. — Dans les manuscrits de M. Descartes, j'ai trouvé cet article (depuis : *Pour le libre arbitre*, jusqu'à : *et avec plus d'impétuosité*) écrit en latin fort raturé et griffonné. Il est assez difficile de déterminer quand cet endroit a été écrit; néanmoins, comme M. Descartes cite l'article 14 de la Méditation quatrième, on peut conjecturer

que cet article a été écrit depuis l'an 1640. C'est un article qu'il faudra rejeter dans l'endroit des lettres non datées, et qui ne méritent d'être ramassées qu'à cause de la matière dont elles traitent. Autre lettre (depuis : *Je trouve que vous avez bien mauvaise opinion de moi*, jusqu'à la fin). Le reste de cette lettre est un fragment de M. Descartes adressé au P. Mersenne, écrit quelques temps après l'impression de la Méthode, c'est-à-dire vers août de 1637. » (*Notes de l'exemplaire de l'Institut.*)

Lettre XLVIII. « Cette lettre est adressée à un P. jésuite. On ne sait pas bien qui c'est ; cependant les dernières paroles (voyez la fin de la lettre), où M. Descartes prie celui à qui il écrit de ne pas se donner la peine de lui envoyer ce qu'il a écrit sur le sujet de ses Méditations, font connaître que c'est le P. Méland. Voyez encore ce qui est au commencement de la lettre XVIII du vol. III, page 105 (édit in-4°). En comparant ces deux lettres ensemble, on voit que celle-ci est envoyée au P. Méland; elle est datée du mois de mars 1644, car M. Descartes quitta Lehoof le 1er mai et alla à La Haye, à Leyde et à Amsterdam : ainsi cette lettre, que je fixe au 15 mars 1644, a été écrite au même jour que la XVIIIe du vol. III, page 105. (*Note de l'exemplaire de l'Institut.*)

(*Ibid.*) « Mais j'ai tâché d'éclaircir la difficulté proposée touchant la cause « des erreurs, en supposant que Dieu ait créé le monde très parfait; parce que « supposant le contraire, cette difficulté cesse entièrement. »

L'auteur veut dire qu'en admettant que le monde est imparfait l'existence de l'erreur est facile à comprendre, mais que l'explication est plus difficile si l'on admet que le monde est parfait. Il a essayé cette thèse dans sa Méditation quatrième (voyez le n° 15). La solution qu'il donne est que le monde est plus parfait en contenant tous les êtres possibles, que s'il en omettait quelques-uns : or, l'erreur étant dans les choses possibles, le monde n'eût pas été complet, ni par conséquent parfait, s'il n'eût contenu l'erreur.

Lettre XLIX. « Cette lettre est adressée à un jésuite ; ce jésuite est le père Vatier, comme on peut voir évidemment par les dix premières lignes de la lettre CXIII du vol. III, page 607 (de l'édition in-4°) comparées avec les six premières lignes de cette lettre. Celle-ci n'est point datée; mais comme M. Descartes, dans l'autre, dit, en parlant de celle-ci adressée au P. Vatier : *Je lui réponds*, etc., cela fait voir évidemment qu'elle est du 17 novembre 1642. Le P. Vatier avait demeuré long-temps à La Flèche ; il y retourna après avoir quitté Orléans. » Le dernier alinéa (qui commence par ces mots : *Pour ce qui est de la distinction entre l'essence et l'existence*) n'est pas de la même lettre, puisque M. Descartes y cite ses Principes qui n'ont été imprimés qu'en 1644 pour la première fois. C'est une marque évidente que cet alinéa est quelque fragment détaché qu'on ne peut fixer en aucune manière. » (*Note de l'exemplaire de l'Institut.*)

(*Ibid.*) « Illam voco distinctionem rationis (nempe rationis ratiocinantis), et « quia nullam agnosco ratienis ratiocinantis, hoc est, quæ non habeat fun- « damentum in rebus, neque enim quidquam possumus cogitare absque fun- « damento.... Distinctionem modalem et formalem sive rationis ratiocinantis, « quæ tamen res si opponantur... distinctionis rationis ratiocinantis dici possunt « reales.... » Voyez, pour la distinction réelle, formelle et modale, la note sur l'alinéa 18 des premières objections. Descartes oppose ici la *raison raisonnée* à la *raison raisonnante*; cela revient à l'opposition qu'on fait de nos jours en-

Digitized by Google

tre la raison objective et la raison subjective. Descartes avance qu'il n'y a pas pour lui de raison raisonnante ou subjective, sans raison raissonnée ou objective. En conséquence quand il appelle la distinction modale et la distinction formelle des distinctions de *raison*, il ne veut pas dire que ce soient des distinctions fictives et purement intellectuelles, mais bien des distinctions réelles, objectives de raison raisonnée, et non pas seulement subjectives ou de raison raisonnante. Ce langage, qu'il emprunte à la scholastique, rappelle l'opposition qu'on établissait dans un autre sens entre *natura naturans* et *natura naturata*, et ces propositions de Giordano Bruno : « Natura est numerus numerabilis, « magnitudo mensurabilis, momentum attingibile ; ratio est numerus numerans, « magnitudo mensurans, momentum æstimans. » (Voyez *Brucker*, tome V, p. 42.)

Lettre L. « Cette lettre est datée du 17 février 1645. » (*Note de l'exemplaire de l'Institut.*)

Lettre LI. « Cette lettre est de M. Descartes à M. Clerselier. Ce qu'il dit des objections de M. Leconte fait assez voir que cette lettre a été écrite l'an 1646. Pour le jour, je la crois écrite le 16 juillet; car dans une autre lettre manuscrite à M. Clerselier, fixément datée du 29 août 1646, M. Descartes dit qu'il y a trois semaines qu'il a reçu les objections de M. Leconte, qu'il se plaint dans celle-ci n'avoir pas reçues, et la plainte de M. Descartes fut cause que M. Leconte donna ses objections à M Clerselier qui les envoya aussitôt à M. Descartes qui y satisfit le 29 août 1646. Ces objections avaient été communiquées à M. Picot, qui y avait fait une réponse quelque temps auparavant. L'un comme l'autre ayant été envoyé à M. Descartes ne l'empêcha pas d'y faire aussi ses réponses particulières. Tout cela me fait présumer que cette lettre est datée du 16 juillet 1646, jour de poste. » (*Note de l'exemplaire de l'Institut.*)

Lettre LII. « Cette lettre n'est point datée; mais la lecture fait voir qu'elle n'a été écrite que vers la mi-avril, et après qu'il fut entièrement déterminé à aller en Suède. Je date donc cette lettre du 15 avril 1649. » (*Note de l'exemplaire de l'Institut.*)

Lettre LIII, « Cette lettre est d'un inconnu ; elle est du 23 décembre 1637 (au crayon), 1638 (à l'encre). » (*Note de l'exemplaire de l'Institut*).

Lettre LIV. « Je crois cette lettre datée du 12 janvier 1638. » (*ibid.*)

Lettre LV. « Cette lettre est de M. Arnauld à M. Descartes; elle lui fut envoyée par M. de Beaupuis, de Port-Royal-des-Champs ; elle est datée du 15 juillet 1648. Je sais tout cela par une lettre du P. Quesnel. » (*Note de l'exemplaire de l'Institut.*) — Dans l'édition des *Œuvres d'Arnauld*, Lausanne, in-4°, on rapporte aussi cette lettre à l'année 1648, mois de juin ou de juillet.

(Même lettre. — Version.) Dans sa préface du vol. II de l'édition in-4°, volume qui forme les troisième et quatrième tomes de l'édition in-12 de 1724-5, Clerselier s'exprime ainsi sur la traduction des lettres : « Les libraires m'ont témoigné que le grand nombre des lettres latines qu'il y avait dans le vol Ier avait été cause que plusieurs personnes qui n'ont point de commerce avec cette langue, ne l'avaient pas acheté, et même avait fait croire à quelques-uns que le plus beau du livre leur était caché. J'ai voulu pourvoir à cela ; et en même temps jetant les yeux sur une personne qui me touche de fort près, que j'avais dessein d'introduire dans cette science, et d'exercer aussi en la version du latin, je lui ai donné une bonne partie de ces lettres à traduire, et c'est ce qui en a retardé l'édition. Je ne prétends pas par-là m'excuser des fau-

Digitized by Google

tes qui pourraient s'y être glissées, j'avoue que je me suis toujours réservé le droit de revue; mais il est vrai aussi que pour donner à ce jeune traducteur quelque satisfaction de son travail, j'ai laissé la plupart de ses expressions, auxquelles on aurait bien pu donner un tour plus élégant ; mais non pas plus de rapport avec le sens de l'auteur, que j'y ai trouvé assez fidèlement rendu. »

Dans sa préface du vol. Ier des lettres, édit. in-4°, Clerselier annonce avoir confié à son fils, qu'il nomme alors ouvertement, la traduction de la préface de Schuyl (voyez l'Appendice).

Lettre LVI. « Cette lettre est la réponse de M. Descartes à la précédente de M. Arnauld; elle est datée du 16 juillet 1648. » (*Note de l'exemplaire de l'Institut.*)

Lettre LVII. « Cettre lettre est de M. Arnauld à M. Descartes, comme je le sais par une lettre du P. Quesnel: elle n'est point datée; mais la réponse de M. Descartes à cette lettre étant fixément datée du 29 juillet 1648, et celle-ci ayant été écrite quelques jours avant l'autre, comme dit M. Descartes (page 27 de la lettre VI du vol. II, édit. in-4° de 1666-7), je pense bien fixer celle-ci au 23 juillet 1648. » (*Ibid.*)

Lettre LVIII. « Cette lettre est de M. Descartes à M. Arnauld; elle est fixément datée du 29 juillet 1648. » (*Ibid.*)

Lettre LIX. « Cette réponse est adressée à M. Plempius, et écrite le 27 novembre 1637. » (*Ibid.*)

Lettre LX. « On a fixé cette lettre à l'année 1643. » (*Ibid.*)

Lettre LXI. « Cette lettre est de 1647, comme on peut voir par le commencement de la lettre; elle ne peut être antérieure, puisque l'édition française qui n'a paru qu'en 1647 y est citée. — ... Ces objections sont écrites du 1er juillet.... » (*Notes de l'exemplaire de l'Institut.*)

(*Ibid.*) « Hyperaspistes. » Ce mot signifie le *soldat de renfort* ou *de réserve*.

Lettre LXII. « ..... Cette lettre est datée du 23 juillet 1645. Voyez-en la raison dans le nouveau cahier. — (D'une autre écriture :) Cette réponse de M. Descartes est de l'année 1647 et non auparavant, puisqu'on cite l'édition française des *Méditations* qui n'a été publiée qu'en 1647. » (*Notes de l'exemplaire de l'Institut.*)

Lettre LXIII. « Cette lettre est de Descartes à M. Meissonnier, médecin de Lyon; elle fut envoyée au P. Mersenne avec la *précédente* datée du 29 janvier 1640. Voyez les dernières lignes des manuscrits de M. Lahire. » (*Note de l'exemplaire de l'Institut.*)

Les dernières lignes dont il est mention ci-dessus sont les suivantes : « Vous « verrez ce que j'écris à M. Meissonnier ; sa lettre le représente bien plus hon- « nête homme que les titres du livre qu'il m'a envoyé, car il y mêle tant d'as- « trologie, de chiromancie et autres telles niaiseries, que je n'en puis avoir « bonne opinion, » etc.

Lettre LXIV. « Cette lettre est de l'année 1640, sans aucun doute, et écrite depuis le 20 mars, puisqu'il répond aux lettres du P. Mersenne datées de ce jour.... Je la crois donc écrite du 1er avril 1640. (*Note de l'exemplaire de l'Institut.*)

(*Ibid.*) « Mais pour l'urine des enragés. » Il s'agit de ces petites effigies de chien qu'on prétend voir dans l'urine des enragés.

Lettre LXV. « Cette lettre est fixément datée du 30 juillet 1640.... » (*Note de l'exemplaire de l'Institut.*)

Digitized by Google

Lettre LXVI. « On voit bien que cette lettre est écrite au mois de décembre; mais n'étant point datée, on n'en peut deviner le jour. Je la fixe au 31 décembre 1640. » (*Note de l'exemplaire de l'Institut*).

Lettre LXVII. « Cette lettre est du 21 janvier 1641 ; car il y avait huit jours que Descartes avait reçu la lettre du P. Mersenne du 3 de l'an, quand il écrivit celle-ci, et il fallait bien sept à huit jours pour le chemin de la lettre. » (*Ibid.*)

Lettre LXVIII. « Cette lettre n'est pas datée; mais comme dans la quarantième des manuscrits de Lahire, fixément datée du 31 mars 1641, M. Descartes dit qu'il va demeurer à la campagne à une demi-lieue de Leyde, et qu'au commencement de cette lettre M. Descartes s'excuse d'avoir été trois semaines sans écrire sur ce que le séjour de la campagne l'a rendu plus négligent, il est aisé de conjecturer que cette lettre est datée du 22 avril 1641. » (*Note de l'exemplaire de l'Institut.*)

(*Ibid.*) « Je ne fais point encore réponse, » etc. « Cet article n'est point de cette lettre, mais de la quarante-deuxième des manuscrits de Lahire, datée de ....., ce 16 juin 1641. » (*Note du même exemplaire.*)

Lettre LXIX. « Cette lettre est postérieure à la quarante-troisième des manuscrits de M. Lahire, datée du 23 juin 1641, puisque dans celle-ci il dit que M. Gassendi a tort de se plaindre ; ce qu'il n'aurait pas pu dire avant la quarante-troisième des manuscrits de Lahire, puisque ce fut par cette lettre-là qu'il envoya au P. Mersenne les réponses à M. Gassendi : qui plus est, dans *celle-ci*, il envoie au P. Mersenne les sixièmes objections qui n'ont pu être envoyées avant les cinquièmes. Ainsi donc cette lettre est postérieure à la quarante-troisième des manuscrits de M. Lahire, datée fixément du 23 juin 1641; et comme le livre des Méditations a paru imprimé le 28 août 1641, je fixe cette lettre au 15 juillet 1641. » (*Ibid.*)

Lettre LXX. « Cette lettre est écrite en même temps que la *précédente*, puisque M. Descartes dit qu'il envoie les dernières objections et réponses au P. Mersenne pour imprimer, et que c'est dans la précédente qu'il fait cet envoi. — Cette lettre est écrite à M. l'abbé de Launay. Voyez la 1re page de la quarante-troisième des manuscrits de Lahire, conjointement avec celle-ci : c'est une preuve certaine. » (*Notes de l'exemplaire de l'Institut.*)

Lettre LXXI. « Cette lettre est fixément datée d'Amsterdam, le 15 d'avril 1630; c'est la cinquième des manuscrits de M. Lahire. » (*Note de l'exemplaire de l'Institut.*)

Lettre LXXII « du 25 février 1630. J'ai la lettre écrite. » (*Ibid.*)

Lettre LXXV. « 1er juillet 1641. Voyez les raisons dans le nouveau cahier. » (*Ibid.*)

Lettre LXXVI. « Cette lettre est de M. Descartes à un de ses amis qui l'avait beaucoup servi dans l'expédition du brevet de pension que M. de Montigny lui avait envoyé. Cette lettre n'est pas datée; mais comme dans la vingt-cinquième lettre manuscrite de Descartes à Picot, du 4 avril 1648, il dit à cet ami qu'il se dispose à partir de Hollande dans trois semaines, ce ne pouvait être que ce brevet de pension qu'il avait reçu de Paris qui en fût cause : ainsi il l'avait donc reçu. Il n'y a pas d'apparence qu'il fût long-temps à remercier cet ami : ainsi je juge que cette lettre aura été écrite le 1er avril 1648. » (*Ibid.*)

FIN DES NOTES.

Digitized by Google

TABLE

DES MATIÈRES

CONTENUES

DANS LE TOME QUATRIÈME.

PAGES

Introduction I
Sommaires XXV
Suite de la partie philosophique des lettres 1
Appendice : 1° Lettre de Clerselier à Delaforge, touchant l'action de l'ame sur le corps 329
2° Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de Descartes 335
Notes 459

FIN DE LA TABLE DU TOME QUATRIÈME ET DERNIER.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google